

L. 5046 21. 7. 5. 1980
X 21 935 P

Trierer
Theologische Zeitschrift
1980

PASTOR BONUS

89. Jahrgang



V 106

PAULINUS-VERLAG TRIER

1980 P 893

Trierer
Theologische Zeitschrift
1980

PASTOR BONUS

89. Jahrgang



Trierer Theologische Zeitschrift

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier
in Verbindung mit der Katholisch-Theologischen Fakultät
der Universität Mainz
unter der Schriftleitung von Prof. Dr. H. Schützeichel
im Paulinus-Verlag zu Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

LS 21. Feb. 1980
X 21 935 F

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit der
Katholisch-Theologischen Fakultät der
Universität Mainz

Hubert Socha, Trier
Pastoral- und Gemeindereferenten

Josef Georg Ziegler, Mainz
Organtransplantation

Heft 1

Josef Schreiner, Würzburg
Gastfreundschaft

Januar, Februar, März 1980
89. Jahrgang Pastor bonus
ISSN 0041-2945

Dieter Zeller, Freiburg
Die Versuchungen Jesu

Paulinus-Verlag Trier

Neue theologische Literatur

INHALT

Hubert Socha: Die Seelsorgsberufe des Pastoral- und Gemeindereferenten . . .	1—34
Josef Georg Ziegler: Moraltheilologische Kriterien für eine gesetzliche Regelung der Organtransplantation	35—49
Josef Schreiner: Gastfreundschaft im Zeugnis der Bibel	50—60
Dieter Zeller: Die Versuchungen Jesu in der Logienquelle	61—73
Besprechungen	74—80

Die Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. P. Dr. Hubert Socha SAC, Auf der Jüngt 1, 5500 Trier

Prof. Dr. Josef Georg Ziegler, Waldthausenstraße 52a, 6500 Mainz 21

Prof. Dr. Josef Schreiner, Sanderring 2, 8700 Würzburg

Dr. habil. Dieter Zeller, Schützenallee 35, 7800 Freiburg

Schriftleiter: Prof. Dr. Heribert Schützichel, Trier

Anschrift der Schriftleitung: Auf der Jüngt 1, D-5500 Trier

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus-Verlag, Postfach 30 40, D-5500 Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

Erscheinungsweise und Preise: Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8. und 15. 11. Jahres-
abonnement 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer
Bescheinigung 43,— DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Zustellgebühr.

Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle
Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil
dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form
— durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren — reproduziert oder in eine von
Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache über-
tragen werden.

Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnet-
tonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von
einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im
Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benützte Kopie dient gewerb-
lichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die
VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die
einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Die Seelsorgsberufe des Pastoral- und Gemeindereferenten¹

Das Neue Testament bezeugt für die Kirche im Werden eine Vielfalt sich noch entwickelnder geistgewirkter Dienste. In diesem maßgebenden Anfangsstadium des Gottesvolkes sind unaufgebbare Strukturelemente jedes kirchlichen Dienstes grundgelegt, die aber jeweils neu in dem Lebensraum der Kirche eingewurzelt und entfaltet werden müssen. Die Entwicklung geht weiter, solange die Kirche unterwegs ist. Jeder Epoche, jedem Kulturkreis werden so neue kirchliche Dienste vom Heiligen Geist geschenkt. In den deutschsprachigen Diözesen gehören dazu heute die Dienste der Pastoralreferenten (= PR) und Gemeindereferenten (= GR)².

¹ Wenn im folgenden nur von Pastoral- und Gemeindereferenten die Rede ist, dann sind die weiblichen Dienststräger stets mitgemeint.

² Die häufiger angeführten amtlichen Verlautbarungen und Rechtsquellen werden in folgender Weise zitiert:

DBK, *Amt* = Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (= DBK), Hrsg., Schreiben der deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt. Eine biblisch-dogmatische Handreichung, Trier 1969.

DBK, *Pastorale Dienste* = Sekretariat der DBK (Hrsg.), Zur Ordnung der pastoralen Dienste vom 2. 3. 1977, Bonn 1977 (= Die deutschen Bischöfe 11).

Höffner, *Brief vom 19. 9. 1978* = J. Kardinal Höffner, Brief an die Mitarbeiter im pastoralen Dienst vom 19. 9. 1978, in: Pressedienst des Sekretariats der DBK. Dokumentation XXXVI/78 vom 12. 10. 1978.

PR-TR-1976 = Vorläufige Ordnung für den Dienst und die Anstellung der Pastoralreferenten im Bistum Trier vom 15. 6. 1976 (unveröffentlicht).

ROPR = DBK, Rahmenordnung für die Ausbildung, Berufseinführung und Fortbildung von Pastoralreferenten vom 5./8. 3. 1979, in: Pressedienst des Sekretariats der DBK. Dokumentation vom 8. 3. 1979, Anlage 2.

RSIGR = DBK, Rahmenstatut für Gemeindereferenten in den Bistümern der Bundesrepublik Deutschland vom 12. 10. 1978, in: Pressedienst des Sekretariats der DBK. Dokumentation XXXVI/78 vom 12. 10. 1978.

RSIPR = DBK, Rahmenstatut für Pastoralreferenten in den Bistümern der Bundesrepublik Deutschland vom 12. 10. 1978, in: Pressedienst des Sekretariats der DBK. Dokumentation XXXVI/78 vom 12. 10. 1978.

SH-TR-1968 = Statut für die Seelsorgehelferinnen im Bistum Trier vom 22. 5. 1968, in: Kirchliches Amtsblatt für das Bistum Trier (= ABL. Trier) 112 (1968) 102—104.

Synodenbeschuß „Die pastoralen Dienste“ = Beschuß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland „Die pastoralen Dienste in der Gemeinde“ vom 10. 5. 1975, in: ABL. Trier 120 (1976) 161—180.

I. Berufsbezeichnungen

PR und GR sind Lientheologen³, die hauptberuflich im pastoralen Dienst stehen (RStPR/GR 1.1).

1. Pastoralreferenten

Nach dem RStPR 1.3 und dem Sprachgebrauch der Diözese Trier⁴ ist „Pastoralreferent“ die Berufsbezeichnung für Laien mit theologischem Hochschulabschluß, welche die zweite Dienstprüfung⁵ abgelegt haben und auf der Ebene des Pfarrverbandes (Dekanates) und der Pfarrgemeinde in der Seelsorge eingesetzt sind⁶. Das theologische Studium richtet sich nach den für den Diplommstudiengang Katholische Theologie maßgebenden Studienordnungen⁷. An die Stelle des theologischen Abschlußexamens (kirchliche Abschlußprüfung bzw. kirchlich anerkannte Diplomprüfung) kann unter bestimmten Voraussetzungen das Staatsexamen für den Religionsunterricht in der Sekundarstufe II treten (RStPR 4.1 Abs. 1)⁸.

³ Der Begriff „Lientheologe“ wird hier nicht nur auf Absolventen von wissenschaftlichen Hochschulen angewandt (so z. B. L. KARRER, *Von Beruf Lientheologe? Kritisches Plädoyer*, Wien 1970 = *Theologie konkret* 3, 19 f.), sondern auf alle Laien, die ein berufsqualifizierendes Theologiestudium erfolgreich abgeschlossen haben.

⁴ Vgl. Verordnung über Berufsbezeichnungen für die im unmittelbar pastoralen Dienst tätigen Laien vom 9. 12. 1975, in: ABL. Trier 119 (1975) 270: 1; PR-TR, 1976: 1.1; 2.2.

⁵ Vgl. RStPR 4.2 Abs. 2; Ordnung des Pastoralkurses für Priesterkandidaten und Lientheologen im Bistum Trier vom 22. 2. 1974 (unveröffentlicht): III 2.

⁶ Einige Diözesen gebrauchen für diese Laienseelsorger noch die Bezeichnungen „Pastoralassistent“ und „Gemeindeassistent“; vgl. Statut für Pastoralassistenten in der Erzdiozese München und Freising vom 25. 2. 1972, in: ABL. München-Freising 1972, 78–81 (= PA-München-1972); Merkblatt für Lientheologen, die in den Dienst der Diözese Linz treten wollen, in: ABL. Linz 123 (Beilage Oktober 1977) 139, 141 f.; Anstellungsbedingungen für Lientheologen im außerschulischen kirchlichen Dienst in der Diözese St. Pölten vom 11. 11. 1976, in: ABL. St. Pölten 1977, 18; Richtlinien für den Einsatz von Pastoralassistenten in den Bistümern Basel, Chur und St. Gallen vom 3. 3. 1978 (Sonderdruck); F. MOSER, *Gemeindeassistent — ein Modell auf Dauer?*, in: *Diakonia* 9 (1978) 412–417.

⁷ Vgl. DBK, Rahmenordnung für die Priesterbildung vom 13./16. 2. 1978 (= *Die deutschen Bischöfe* 15, hrsg. vom Sekretariat der DBK, Bonn 1978), Nrn. 68–127; Landesgesetz über die wissenschaftlichen Hochschulen Rheinland-Pfalz vom 21. 7. 1978, §§ 15–28, in: *Gesetz- und Verordnungsblatt für das Land Rheinland-Pfalz* vom 25. 7. 1978, Nr. 25, S. 512–516; Akademische Prüfungsordnung der Theologischen Fakultät Trier vom 3. 12. 1974, A (§§ 1–46).

⁸ Vgl. ROPR 6; 13; Ordnung des Pastoralkurses (Anm. 5): II; Merkblatt für die Zulassung von Lientheologen zum Pastoralkurs und für die Einstellung als „Referendare im Kirchendienst“ des Bistums Trier vom 22. 2. 1974 (unveröffentlicht): 3; PR-TR-1976: 1.1.

Während des wenigstens einjährigen Vorbereitungsdienstes⁹ soll der Bewerber „Pastoralassistent im Vorbereitungsdienst“, danach bis zum Abschluß der zweiten Dienstprüfung „Pastoralassistent“ heißen (RStPR 1.3)¹⁰. Das RStPR sieht vor, daß die zweite Bildungsphase der Berufseinführung, die sich an das theologische Studium anschließt, insgesamt drei Jahre dauert (4.2 Abs. 1). Im Bistum Trier gilt dagegen zur Zeit noch der 21monatige pastoralpraktische Vorbereitungsdienst als Berufseinführung; bis zur zweiten Dienstprüfung trägt der Bewerber die Bezeichnung „Referendar im Kirchendienst“¹¹.

2. Gemeindereferenten

Das RStGR 1.4 legt fest, daß die Benennung „Gemeindereferent“ auf Laien mit theologischer Fachschul-, Fachhochschul- oder einer vergleichbaren Ausbildung zutrifft, die nach der zweiten Dienstprüfung¹² in der Pfarrgemeinde und im Pfarrverband als Seelsorger wirken. Im berufspraktischen Jahr, das zusammen mit dem theologischen Studium die erste Bildungsphase ausmacht¹³, nennt man den Kandidaten „Gemeindeassistent im Vorbereitungsdienst“, hernach während der ersten beiden Berufsjahre bis zur zweiten Dienstprüfung „Gemeindeassistent“.

Gemäß RStGR 4.1 Abs. 2¹⁴ erfolgt die theologische Ausbildung der GR-Anwärter entweder an einer Fachhochschule im Fachbereich Theologie/Praktische Theologie/Religionspädagogik oder an einer Fachschule bzw. einem Seminar für Gemeindepastoral/Religionspädagogik oder durch eine den genannten Studiengängen vergleichbare berufs- oder praxisbegleitende Ausbildung¹⁵.

⁹ Vgl. RStPR 4.2 Abs. 1 und 4.

¹⁰ Vgl. ROPR 6 Abs. 2.

¹¹ Vgl. Ordnung des Pastorkurses (Anm. 5): II; Merkblatt (Anm. 8): 4.

¹² Vgl. RStGR 4.2 Abs. 1.

¹³ Vgl. RStGR 4.1 Abs. 1—2, 5; Vorläufige Richtlinien für die Durchführung des berufspraktischen Jahres und für die Anstellung von Absolventen der Fachhochschulen — Fachbereich Praktische Theologie vom 1. 10. 1975 (unveröffentlicht).

¹⁴ Vgl. Synodenbeschluß „Die pastoralen Dienste“ 3.3.2; DBK, Pastorale Dienste: Beschluß 2.1; Kommission IV der DBK, Entwurf „Rahmenordnung für die Ausbildung, Berufseinführung und Fortbildung von Gemeindereferenten vom 10. 10. 1978 (= ROGR-Entwurf): 4.1.

¹⁵ Das Urteil über die Gleichwertigkeit der auf dem dritten Zugangsweg vermittelten Ausbildung liegt bei der anstellenden Diözese; RStGR 4.1 Abs. 2.

Im Bistum Trier werden bislang nur die Absolventen von Fachhochschulen¹⁶ oder mit einer vergleichbaren Ausbildung GR genannt¹⁷. Als gleichwertig mit dem Fachhochschulstudium und dem darauf folgenden einjährigen Berufspraktikum werden zur Zeit im Bistum Trier anerkannt: 1. der Abschluß der drei Stufen von „Theologie im Fernkurs“ (Würzburger Fernkurs) mit anschließender zweijähriger pastoraler Zusatzausbildung¹⁸; 2. die erste Lehramtsprüfung für Lehrer der Primar- und Sekundarstufe I mit dem Hauptfach katholische Religion und nachfolgender zweijähriger pastoraler Zusatzausbildung¹⁹. Hauptberufliche Laienseelsorger mit theologischer Fachschul- oder Seminausbildung²⁰ hießen bisher in der Diözese Trier „Seelsorgehelfer(innen)“ bzw. „Gemeindeassistenten(innen)“²¹.

¹⁶ Katholische Fachhochschule Mainz, Fachrichtung Praktische Theologie; Katholische Fachhochschule Nordrhein-Westfalen, Abteilung Paderborn, Fachbereich Theologie; Kirchliche Gesamthochschule Eichstätt, Fachhochschulstudiengang Religionspädagogik und Kirchliche Bildungsarbeit, mit den Abteilungen Eichstätt und München; Katholische Fachhochschule des Deutschen Caritasverbandes in Freiburg, Fachbereich Religionspädagogik; vgl. M. BALDUS, Kirchliche Fachhochschulen und staatliches Hochschulrecht, in: J. Krautscheidt/H. Marré (Hrsg.), Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche (= EssG) 9, Münster 1975, 112—142; U. WAGNER, Der Beruf des Gemeindeferenten, in: LebZeug 32 (1977) 25—32; H. M. KREMER, Rheinland-pfälzische Landesgesetze 1968—1978, die kirchliche Belange berühren, in: R. Ries (Hrsg.), Kirche und Staat als Partner. Zehn Jahre Katholisches Büro Mainz, Mainz 1978, 73—75.

¹⁷ Laut mündlicher Mitteilung der zuständigen Referentin im Bischöflichen Generalvikariat vom 27. 11. 1978 ist geplant, baldmöglichst die Terminologie des RStGR zu übernehmen und eine diesem entsprechende Dienstordnung für GR im Bistum Trier zu erlassen.

¹⁸ Vgl. Richtlinien für die pastorale Zusatzausbildung und für die Anstellung von hauptberuflich tätigen Ständigen Diakonen und Gemeindeferenten im Bistum Trier vom 1. 8. 1975, in: H. Rith (Hrsg.), Der Diakon im Bistum Trier. Dokumentation, Trier 1977, 77—79; Vorläufige Prüfungsordnung für Teilnehmer an der pastoralen Zusatzausbildung im Rahmen des Pastoralkurses vom 20. 11. 1975, in: Rith ebd. 80—82.

¹⁹ H. J. LEININGER, Einsatz von hauptamtlich im pastoralen Dienst tätigen Laien im Bistum Trier, in: Trierer Forum 1977, Heft 3, 7. — Seit dem 1. 1. 1976 können Absolventen eines Seminars für Gemeindepastoral und Religionspädagogik, die mindestens fünf Jahre als Gemeindeassistenten gewirkt und an Fortbildungsmaßnahmen teilgenommen haben, die fachliche Befähigung zum Dienst als GR zuerkannt bekommen; Verordnung: „Fachliche Befähigung von Gemeindeassistenten(innen) für den Dienst als Gemeindeferent(in)“ vom 15. 9. 1976, in: Abl. Trier 120 (1976) 328.

²⁰ Z. B. Bischöfliches Seminar für Gemeindepastoral und Religionspädagogik in Mainz; Seminar für Gemeindepastoral und Religionspädagogik in Freiburg; Seminar für Gemeindepastoral und Religionspädagogik in Koblenz-Metternich; vgl. H. VOLK, Der priesterliche Dienst und die neuen Dienste, in: Seminarium 30 (1978) 126—128.

²¹ SH-TR-1968; Verordnung über Berufsbezeichnungen (Anm. 4): 4; LEININGER, Einsatz (Anm. 19) 7. — Im Herbst 1978 wirkten im Bistum Trier 116 Gemeindeassistenten und Gemeindeferenten; 70 Lientheologen bereiteten sich auf diese Berufe vor; Paulinus vom 17. 9. 1978, Nr. 38, S. 23. Im Sommer 1979 arbeiteten 151 Angehörige dieser Berufsgruppe, darunter 13 Männer, in der Trierer Teilkirche; Paulinus

3. Andere Referentenberufe

Diese Abhandlung befaßt sich nicht mit jenen Laientheologen, die in den verschiedensten Aufgabenbereichen auf der Ebene der Region, des Bistums oder in nichtkirchlichen Berufen tätig sind²². Nach den Weisungen der DBK sollen sich die Berufsbezeichnungen für diese Laienmitarbeiter, sofern sie im kirchlichen Dienst stehen, nach ihrer spezifischen Funktion richten und auf sie die Rahmenbestimmungen für PR und GR sinngemäße Anwendung finden (RStPR 1.3; RStGR 1.4)²³.

II. Grundlagen und Entwicklung der neuen pastoralen Dienste

1. Theologischer Wurzelgrund

Die Kirche ist das von Gott zusammengerufene Neue Volk. Es soll das durch Christus im Heiligen Geist den Menschen angebotene Heil gläubig aufnehmen und bezeugen, bis Gott diese Heilsgemeinschaft entgrenzt und bei sich vollendet. Das neue Gottesvolk muß um seine Identität besorgt sein, das heißt mit Christus als seinem Ursprung und nun beim Vater erhöhten Herrn verbunden bleiben²⁴. Nur so vermag es ihn unverfälscht durch die Geschichte zu tradieren und die in der Kirche bereits anwesende und nicht mehr aufzuhaltende Gottesherrschaft in der Welt kundzumachen und vorab zu verwirklichen.

Dabei gehört die Kirche selbst zur Welt, bilden ihr Heils- und Weltdienst eine Einheit. Denn Welt meint ja hier letztlich den Menschen in seinen jeweiligen

vom 24. 6. 1979, Nr. 25, S. 20; vom 8. 7. 1979, Nr. 27, S. 20. — In der Diözese Münster führen nicht nur die Laienseelsorger mit theologischer Hochschulausbildung, sondern auch die mit Fachhochschul- und praxisbegleitender Ausbildung die Bezeichnung „Pastoralreferent“; Erlaß über die Berufsbezeichnung der Seelsorgshelferinnen vom 12. 6. 1973, in: ABl. Münster 57 (1973) 106; Dienst- und Ausbildungsordnung für Pastoralreferenten im Bistum Münster vom 1. 6. 1976, in: ABl. Münster 110 (1976) 178—180.

²² Vgl. KARRER, Von Beruf (Anm. 3) 53—63; DENS., Laientheologen in pastoralen Berufen. Chance in der Kirche? — Chance für die Kirche? Analyse und Beratung, Mainz 1974, 40 f., 46 f., 100—148; DENS., Berufsbilder und Einsatzfelder der Laientheologen in der Pastoral, in: H. Erharter u. a. (Hrsg.), Prophetische Diakonie, Freiburg 1977, 229—232.

²³ Im Bistum Trier waren 1979 vier Laientheologen mit Hochschulabschluß in solchen Spezialaufgaben tätig: zwei als Referenten beim Bischöflichen Generalvikariat, je einer in der Katholischen Hochschulgemeinde und in der Studienbegleitung der Laientheologen.

²⁴ JOHANNES PAUL II., Enzyklika „Redemptor Hominis“ vom 4. 3. 1979 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 6, hrsg. vom Sekretariat der DBK, Bonn 1979) Nrn. 7, 11.

Bezügen, dem Christus bleibendes Leben schenken will²⁵. Aus der Welt baut sich die Kirche immer wieder auf, in die Welt hinein muß sie sich stets neu einwurzeln²⁶. So vollzieht sich der Auftrag des Gottesvolkes zugleich „in Kirche und Welt“ (LG 31, 1; AA 2; 5). Beide Bereiche lassen sich aber nicht voneinander trennen. Wo Kirche unter Menschen voll verwirklicht ist (vgl. LG 14, 2; UR 2; 22, 2), hören diese nicht auf, Welt zu sein; wo Menschen noch auf dem Wege zur vollen Eingliederung in das Gottesvolk sind, ist die Kirche schon als universales Heilssakrament gegenwärtig und wirksam (LG 1; 9; 15—16; AG 7, 1; GS 22, 5)²⁷.

Durch Taufe und Firmung wird jeder Gläubige vom Herrn selbst, das heißt kraft göttlichen Rechts, hineingenommen in die eine, umfassende Sendung Christi, die in der Kirche fortwirkt (LG 31, 1; AA 3, 1; 10, 1)²⁸. Weil Christus sich als Heilsbringer und Heilsgabe an von ihm besonders bevollmächtigte Zeugen gebunden hat, ist der Unterschied zwischen Klerikern und Laien für die Kirche wesentlich (LG 10, 2)²⁹. Aber diesem relativen Gegenüber vorgelagert und es umgreifend ist doch die allen Getauften gemeinsame Berufung zur Nachfolge des Herrn und zur Weitergabe seiner befreienden und belebenden Botschaft. Daraus folgt die fundamentale Gleichheit aller Kirchenglieder (LG 32, 3)³⁰, die in den christlichen

²⁵ LG 31, 2; AA 2 (Die Dokumente des Vaticanum II werden mit den Anfangsbuchstaben der beiden ersten Worte zitiert; die Ziffer hinter dem Komma gibt die Abschnitte in den Artikeln der Konzilstexte an); Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission, Das Herrenmahl, Paderborn—Frankfurt a. M. 1978, Nrn. 38—41; H. SOCHA, Das Ordensapostolat in der Teilkirche. Ekklesiologisch-kanonistische Standortbestimmung der Ordensleute, München 1973 (= MThSt. K 31) 51, 56 f.

²⁶ Synodenbeschluß „Die pastoralen Dienste“ 3.1.1; DBK, Pastorale Dienste: Grundsätze 4.1; H. G. KOCH, Menschwerdung, in: HerKorr 32 (1978) 589—592.

²⁷ PAUL VI., Apostolisches Schreiben „Evangelii nuntiandi“ vom 8. 12. 1975 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 2, hrsg. vom Sekretariat der DBK, Bonn 1976) Nr. 70 Abs. 2; M. KELLER, Theologie des Laientums, in: MySal IV/2, 393—420; H. SOCHA, Weder Orden noch Säkularinstitut. Die societates vitae communis, in: ÖAKR 25 (1974) 348—352; Y. CONGAR, Veränderung des Begriffs „Zugehörigkeit zur Kirche“, in: IKaZ 5 (1976) 216 f.; K. FORSTER, Das Apostolat der katholischen Laien und ihr Anteil am gemeinsamen Priestertum in der Kirche, in: LebZeug 33 (1978) 62, 69 f.

²⁸ JOHANNES PAUL II., Enz. „Redemptor Hominis“ Nr. 21.

²⁹ Sacra Congregatio pro Religiosis et Institutis Saecularibus (= SCRel)/Sacra Congregatio pro Episcopis (= SCEp), Notae directivae pro mutuis relationibus inter episcopos et religiosos in ecclesia vom 14. 5. 1978, Nr. 6, in: AAS 70 (1978) 477 f.; P. J. CORDES, Kirchliches Amt und sakramentale Weihe. Orientierungsdaten zur Diskussion über kirchliche Dienste, in: LebZeug 32 (1977) 59; G. GRESHAKE, Der theologische Ort des Pastoralreferenten und sein Dienst, in: LS 29 (1978) 20, 23.

³⁰ SCRel/SCEp ebd. Nrn. 2, 4; Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Orientalis Recognoscendo, Principi direttivi per la revisione del codice di diritto canonico orientale, in: Nuntia 1976, Heft 3, 7; J. NEUMANN, Menschenrechte — auch in der Kirche?, Zürich 1976, 59—68; P. KRÄMER, Theologische Grundlegung des kirchlichen Rechts. Die rechtstheologische Auseinandersetzung zwischen H. Barion und J. Klein im Licht des II. Vatikanischen Konzils, Trier 1977 (= TThSt 33) 137 f.

Grundrechten und Grundpflichten ihren Ausdruck findet (Codex Iuris Canonici [= CIC] c. 87)³¹. Die Differenzierung zwischen Klerikern und Laien beinhaltet nicht verschiedene, bestimmten Personengruppen reservierte Aufgabenfelder, sondern lediglich unterschiedliche Ausübungsweisen³², in denen das eine, ganze Apostolat der Kirche von ihren Gliedern wahrgenommen wird (AA 2; AG 6, 1)³³.

Die Sendung Christi und der Kirche umfaßt eine unermessliche Fülle an Einzelaufgaben und Verwirklichungsformen; denn sie hat teil an der geschichtlichen Unauslotbarkeit des göttlichen Heilsplans. In Anlehnung an evangelische Theologen sucht die katholische Theologie das eine Apostolat zu strukturieren und transparent zu machen, indem sie vor allem drei Bereiche unterscheidet³⁴: den Auftrag zur Verkündigung, zum Gottesdienst und zum Bruderdienst (Martyria, Leiturgia, Diakonia)³⁵. Die kirchliche Terminologie ist diesbezüglich abwechslungsreich. Für die Verkündigung verwendet man zum Beispiel auch die Begriffe Evangelisation, Dienst am Wort, Lehr- oder Prophetenaufgabe. Statt von Gottesdienst spricht man auch von der priesterlichen oder Heiligungsaufgabe sowie vom Dienst an den Sakramenten, in dem sich dieser Sendungsbereich in besonderer Weise verdichtet. Für den Bruderdienst finden wir schließlich auch die Bezeichnungen königliche, sozialkaritative, Hirten-, Leitungs- oder Einigungsaufgabe.

Diese Dreigliederung ist hilfreich, aber weder eine erschöpfende noch eine adäquate Aufteilung. Es handelt sich um drei Brennpunkte des Apostolates, deren Ausstrahlungskreise sich überlagern³⁶. So ist es verständlich, daß fast alle

³¹ Der neue Entwurf einer Lex fundamentalis, cc. 9—24, in: HerKorr 32 (1978) 624 f.; P. KRÄMER, Zur Problematik der Bestimmung von Grundrechten in der Kirche, in: ÖAKR 27 (1976) 133—144.

³² Vgl. das „suo modo“ in LG 31, 1.

³³ SCRel/SCEp, Notae directivae vom 14. 5. 1978 (Anm. 29) Nr. 15; DBK, Amt Nr. 42 Abs. 1; VOLK (Anm. 20) 140—142.

³⁴ Vgl. K. LEHMANN, Das dogmatische Problem des theologischen Ansatzes zum Verständnis des Amtspriestertums, in: F. Henrich (Hrsg.), Existenzprobleme des Priesters, München 1969 (= Münchener Akademie-Schriften 50) 159—162; SCRel/SCEp, Notae directivae vom 14. 5. 1978 (Anm. 29) Nr. 7.

³⁵ Das Vaticanum II spricht von den drei munera: dem munus sacerdotale (sanctificandi, sanctificationis, sacerdotis), dem munus propheticum (docendi, Evangelium praedicandi, magisterii, Evangelii, evangelizationis, prophetae, magistri) und dem munus regale (pastorale, regendi, pascendi, moderandi Ecclesiam, regiminis, regis, pastoris, capitis); Belege bei X. OCHOA, Index verborum cum documentis Concilii Vaticani Secundi, Rom 1967, 317—319.

³⁶ Vgl. JOHANNES PAUL II., Schreiben an alle Priester der Kirche zum Gründonnerstag 1979 vom 8. 4. 1979 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 7, hrsg. vom Sekretariat der DBK, Bonn 1979) Nr. 3. — Deshalb eignet sich das Drei-munera-Schema nicht als systematisches Ordnungsprinzip des künftigen kirchlichen Rechtsbuches; K. MÖRS DORF, in: W. Aymans/H. Heinemann/K. Mörsdorf R. A. Strigl, Lex Ecclesiae Fundamentalis. Bericht über die Arbeitsergebnisse eines Kanonistischen Symposiums in München 1971, in: AKathKR 140 (1971) 470—473; K. WALF, Zurück zur Papstkirche. Aus der Versenkung aufgetaucht: Ein Grundgesetz für die katholische Kirche, in: Publik-Forum 7 (1978) Nr. 23, S. 16.

genannten Ausdrücke im kirchlichen Sprachgebrauch bald den Gesamtbereich der christlichen Sendung, bald bloße Teilaspekte derselben bezeichnen können. Entscheidend ist jeweils der Zusammenhang, in dem diese Worte stehen³⁷. Das Konzil hat den Begriff „gemeinsames (königliches) Priestertum“³⁸ aufgenommen und neu gefüllt, um die christliche Würde und apostolische Berufung jedes Getauften in allen ihren Dimensionen zu erfassen³⁹.

Da alle Getauften gesandt sind, das Empfangene weiterzugeben, sind unter diesem Gesichtspunkt „Christ“ und „Apostel“ austauschbare Begriffe (AA 2)⁴⁰, gibt es in der Kirche *vielen* Dienste. Ihre *Vielfalt* gründet vor allem in der Tatsache, daß Gott jedem Gläubigen für den Heils- und Weltauftrag je einmalige geschöpfliche und geistliche Befähigungen schenkt, die man mit dem heiligen Paulus als Charismen bezeichnen kann (LG 12, 2; 32, 1; 33, 1; AA 3, 4; 30, 6; AG 15, 9; 28, 1; PO 9, 2; GS 38, 1)⁴¹. Die Mannigfaltigkeit der Dienste ist zudem dadurch bedingt, daß sich die Dienstwilligen der kirchlichen Sendung ehrenamtlich, neben- oder hauptberuflich zur Verfügung stellen⁴². Vielförmig müssen die

³⁷ SOCHA, Ordensapostolat (Anm. 25) 51 Anm. 250.

³⁸ SC 14, 1; LG 9, 1; 10; 26, 3; AA 3, 1; PO 2, 1; AG 15, 1; vgl. H. SCHLIER, Die neutestamentliche Grundlage des Priesteramtes, in: Der priesterliche Dienst I: Ursprung und Frühgeschichte, Freiburg 1970 (= QD 46) 97–100; Internationale Theologenkommision, Priesterdienst, Einsiedeln o. J. (= Sammlung Horizonte, Neue Folge 5) 37–39; A. STENZEL, Der Gottesdienst der in Christus versammelten Gemeinde, in: MySal IV/2, 34–38; A. FEUILLET, Les chrétiens prêtres et rois d'après l'Apocalypse, in: RThom 75 (1975) 40–66; A. VANHOYE, Sacerdoce commun et sacerdoce ministériel, in: NRTh 97 (1975) 193–208; J. RÉZETTE, Sacerdoce commun et sacerdoce ministériel selon Vatican II, in: Antonianum 52 (1977) 221–230.

³⁹ Mit demselben Bedeutungsinhalt kann man u. a. auch vom gemeinsamen Königstum aller Gläubigen sprechen; vgl. z. B. JOHANNES PAUL II., Enz. „Redemptor Hominis“ Nr. 21.

⁴⁰ Vgl. SOCHA, Ordensapostolat (Anm. 25) 4–18.

⁴¹ PAUL VI., Ap. Schreiben „Evangelii nuntiandi“ Nr. 73 Abs. 1; JOHANNES PAUL II., Enz. „Redemptor Hominis“ Nr. 21 Abs. 3; Synodenbeschluß „Die pastoralen Dienste“ 3.1.1; B. STEIN, Einheit der Sendung — Vielfalt der Dienste, in: Paulinus vom 6. 2. 1977, Nr. 6, S. 19; KELLER (Anm. 27) 410–420; G. RAMBALDI, Uso e significato di „Carisma“ nel Vaticano II, in: Gregorianum 56 (1975) 141–162; R. ZOLLITSCH, Das kirchliche Amt und seine geschichtliche Entfaltung, in: LebZeug 33 (1978) 33 f.

⁴² Die *ehrenamtliche* Tätigkeit geschieht ohne Entgelt, während für die *nebenberufliche* eine Vergütung gewährt werden kann; vgl. Gesetz über die Verwaltung und Vertretung des Kirchenvermögens im Bistum Trier vom 1. 12. 1978, in: ABl. Trier 122 (1978) 215–221 (= KVVG-TR) § 9 Abs. 1; H. TENHUMBERG, Männer und Frauen als neben- und hauptberufliche Mitarbeiter(innen) im pastoralen Dienst im Bistum Münster vom 5. 7. 1972, in: ABl. Münster 106 (1972) 81 Anm. 3; K. MÖRSBACH, Die Stellung des Ministranten nach kanonischem Recht, in: AKathKR 143 (1974) 452 f. — *Hauptberuflich* ist bei der Kirche angestellt, wer mit mehr als der Hälfte der Arbeitszeit für Vollbeschäftigte in vergleichbaren Berufen im kirchlichen Dienst tätig ist und nicht gleichzeitig in einem anderen Arbeits- oder Ausbildungsverhältnis steht, wodurch seine Arbeitskraft mindestens zur Hälfte in Anspruch genommen wird; vgl. Bischöfliches

Dienste der Kirche schließlich auch deshalb sein, weil sie nur so die einzelnen Menschen in ihrer konkreten Lebenssituation erreichen und abholen kann⁴³.

2. Geschichte

Am Anfang der neuen pastoralen Laienberufe im deutschsprachigen Raum steht der Dienst der Seelsorgehelferinnen. Zunächst, dem vorkonziliaren Kirchenverständnis entsprechend, auf die unterstützende Mitwirkung an amtspriesterlichen Aufgaben ausgerichtet, hat sich das Berufsbild der Seelsorgehelfer⁴⁴ inzwischen zum eigenständigen pastoralen Dienst der GR gewandelt⁴⁵. Parallel dazu wurde die für diesen Dienst geforderte Ausbildung von der Seminar- über die Fachschul- auf die Fachhochschulebene angehoben.

Frauen eröffneten nicht nur die moderne Ära der von Laien ausgeübten Seelsorgsberufe, sie waren auch die ersten, die sich ab 1919, zunächst vereinzelt, unter die Priesteramtskandidaten mischten, um mit ihnen an den Theologischen Hochschulen bzw. Universitätsfakultäten Theologie zu studieren⁴⁶. Als nach dem

Generalvikariat Trier (Hrsg.), Kirchliche Arbeits- und Vergütungsordnung sowie andere Verordnungen und Bekanntmachungen des Bistums Trier (Loseblattsammlung, Stand: 1. 3. 1978) Paulinus-Verlag Trier, § 1 Abs. 2; Erlaß des Ministers für Unterricht und Kultus in Rheinland-Pfalz vom 29. 10. 1958: Richtlinien für die Beschäftigung von nebenamtlich oder nebenberuflich tätigen Lehrpersonen an Schulen und Pädagogischen Akademien in Rheinland-Pfalz, Nr. 2, in: A. Füllkrug u. a. (Hrsg.), Staat und Kirche in Hessen, Rheinland-Pfalz und dem Saarland. Ergänzende Sammlung von Rechtsquellen, sonstigen Bestimmungen und Verlautbarungen, Luchterhand-Verlag Neuwied, 23.10.R.1.

⁴³ PAUL VI., Ap. Schreiben „*Evangelii nuntiandi*“ Nr. 73 Abs. 5; SCRel/SCEp, *Notae directivae* vom 14. 5. 1978 (Anm. 29) Nrn. 19, 40 f.; VOLK (Anm. 20) 136 f.

⁴⁴ Bis in die siebziger Jahre wurde dieser Beruf fast ausschließlich von Frauen gewählt; H. BERG, Seelsorgehelfer(in), in: HPTh V 499 f.

⁴⁵ J. KARDINAL DÖPFNER, Bischofswort an die Seelsorgehelferinnen vom 22. 10. 1968, München 1968; B. ALBRECHT, Möglichkeiten der Frau in einer sich ändernden Kirche, in: *Diakonia* 3 (1968) 218; W. WIESEN, Die Frau in der Seelsorge, Würzburg 1973; A. KIRCHGÄSSNER, Zwischen Pfarrer und Gemeinde, in: *Christ in der Gegenwart* 28 (1976) 96; H. MÜLLER, Von der Seelsorgehilfe zum pastoralen Dienst. Die Stellung der Seelsorgehelferin/Gemeindereferentin in kirchenrechtlicher Sicht, in: *ThPQ* 124 (1976) 360–369; C. HENTSCHEL, Gemeindereferentin/Gemeindereferent. Entwicklungen — Profile — Abgrenzungen, in: *LS* 29 (1978) 53–56.

⁴⁶ Dazu bedurfte es damals noch einer kirchlichen Erlaubnis; KARRER, Von Beruf (Anm. 3) 21; vgl. jetzt *Sacra Congregatio pro Institutione Catholica* (= SCInst), *Normae quaedam ad Constitutionem Apostolicam „Deus Scientiarum Dominus“ de studiis academicis ecclesiasticis recognoscendam* vom 20. 5. 1968, Nr. 24, in: *Priesterausbildung und Theologiestudium*, eingeleitet und kommentiert von A. ARENS und H. SCHMITZ, Trier 1974 (= NKD 25) 371; A. DEL PORTILLO, Gläubige und Laien in der Kirche, Paderborn 1972, 192–204.

Zweiten Weltkrieg Laien verstärkt als Religionslehrer an den Schulen eingesetzt wurden⁴⁷, wuchs die Zahl der Theologiestudenten, die nicht den Priesterberuf anstrebten, allmählich an⁴⁸. Heute bilden sie die überwiegende Mehrheit der Hörer, die an den wissenschaftlichen Hochschulen Theologie studieren⁴⁹. An der Theologischen Fakultät Trier standen im Sommersemester 1979 den 175 Priesteramtskandidaten 381 Laientheologen gegenüber.

Seit den späten fünfziger Jahren finden Laientheologen im außerkirchlichen Bereich bei Rundfunk, Fernsehen und Presse, im Verlagswesen und in Bibliotheken Berufsmöglichkeiten. In den sechziger Jahren eröffnet sich ihnen der Zutritt in den Mittelbau der Universitäten und zu Dozenturen an Pädagogischen Hochschulen⁵⁰. Zur Promotion werden Laientheologen erst Mitte der fünfziger Jahre durch die Theologischen Fakultäten zugelassen⁵¹. Seit 1972 können sich Laien im Bereich der DBK grundsätzlich für alle theologischen Fächer habilitieren⁵².

Vorbereitet durch die Konzilstheologie und veranlaßt durch die immer differenzierteren Erfordernisse der Seelsorge sowie durch den rückläufigen Priesternachwuchs, stehen den Laientheologen seit etwa 1970 in den deutschsprachigen Diözesen in wachsendem Ausmaß kirchliche Berufe offen, nicht nur in der überpfarrlichen Verwaltungs-, Bildungs-, Beratungs- und Verbandsarbeit, sondern

⁴⁷ Bis in die fünfziger Jahre erhielten Laien in der Regel die *Missio* nur für den Religionsunterricht in der Unter- und Mittelstufe der höheren Schulen.

⁴⁸ Vgl. KARRER, *Von Beruf* (Anm. 3) 22–26, 47–51, 177; A. G. GLEISSNER, *Religionslehrer*, in: *HPTH* V 457 f.

⁴⁹ L. KARRER, *Ist der Priestermangel durch die Auffächerung der kirchlichen Dienste zu beheben? Zur Problematik der amtlichen Einbeziehung von Laien in die pastorale Arbeit*, in: F. Klostermann (Hrsg.), *Der Priestermangel und seine Konsequenzen. Einheit und Vielfalt der kirchlichen Ämter und Dienste*, Düsseldorf 1977 (= *Schriften der Katholischen Akademie in Bayern* 79) 27 f.; H. LEHENHOFER, *Statistik der Laientheologen in Österreich — Studienjahr 1976/77*, in: *Christlich-pädagogische Blätter* 90 (1977) 259–261; K. FORSTER, *Zur gegenwärtigen Situation der pastoralen Dienste. Entwicklungen, Erwartungen, notwendige Entscheidungen*, in: *LS* 29 (1978) 3.

⁵⁰ KARRER, *Von Beruf* (Anm. 3) 27 f.

⁵¹ KARRER ebd. 25, 27; DERS., *Laientheologen* (Anm. 22) 25.

⁵² *SCInst*, *Decretum: Habilitatio atque cooptatio non-sacerdotum* vom 20. 4. 1972, in: *NKD* 25 (Anm. 46) 536–539; vgl. N. N., *Zur „Laienhabilitation an Fakultäten“*, in: *HerKorr* 22 (1968) 478–481; J. NEUMANN, *Kirchenrechtliche Stellungnahme, inwieweit Nichtordinierte zur Habilitation an Katholisch-Theologischen Fakultäten zugelassen oder als Professoren an sie berufen werden können*, in: K. RAHNER, *Zur Reform des Theologiestudiums*, Freiburg i. Br. 1969 (= *QD* 41) 99–110; W. STEINMÜLLER, *Kirchen- und staatskirchenrechtliche Probleme der Laienhabilitation an Katholisch-Theologischen Fakultäten der Bundesrepublik Deutschland*, in: ebd. 111–124; E. L. SOLTE, *Theologie an der Universität. Staats- und kirchenrechtliche Probleme der theologischen Fakultäten*, München 1971 (= *Ius Ecclesiasticum* 13) 253 f.

auch in der unmittelbaren Gemeindegeseelsorge⁵³. Zu letzteren sind außer den GR vor allem die PR zu rechnen⁵⁴.

Im Bistum Trier wurde dieser neue Typ von Laienseelsorgern aus Anlaß der Errichtung des ersten Pfarrverbandes Maifeld geschaffen⁵⁵, für den ein Pfarrassistent und eine Pfarrassistentin ernannt wurden⁵⁶. Ein Entwurf über „Ausbildung und Einsatz von Laientheologen im Bistum Trier“ vom 1. Januar 1972⁵⁷ sah neben dem Schul-, Beratungs- und Referentendienst auch den Gemeindedienst im Pfarrverband als Tätigkeitsbereich für Laientheologen vor (Ziff. 1). Am 9. Dezember 1975 wurde eine Verordnung über „Berufsbezeichnungen für die im unmittelbar pastoralen Dienst tätigen Laien“ erlassen⁵⁸. Vom 15. Juni 1976 datiert die bisher nicht veröffentlichte „Vorläufige Ordnung für den Dienst und die Anstellung der PR im Bistum Trier“⁵⁹. Im Wintersemester 1978/1979 wollten von den 414 an der Theologischen Fakultät Trier eingeschriebenen Laientheologen 179 als Diplomtheologen eine Berufstätigkeit ausüben⁶⁰.

3. Weisungen der Deutschen Bischofskonferenz

3.1 Chronologie

Die DBK hat sich wiederholt, sowohl in der Vollversammlung wie auch in den zuständigen Kommissionen, mit den neuen pastoralen Diensten befaßt. Im

⁵³ KARRER, Von Beruf (Anm. 3) 28, 51—58, 177; DERS., Laientheologe, in: HPTh V 299.

⁵⁴ Im Herbst 1977 waren in den deutschen Diözesen etwa 3000 GR und über 200 PR tätig; Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen (Hrsg.), Mitarbeiter im pastoralen Dienst, Frankfurt 1978 (= Pastoraltheologische Informationen 6 [= PTI 6]) 6. Im Bistum Trier waren 1979 23 PR im Einsatz; G. KÖHL, Als Pastoralreferent im Dienst der Seelsorge, in: Paulinus vom 11. 2. 1979, Nr. 6, S. 12; G. ANKLY, Pastoralreferent: Aktivposten in der Seelsorge, in: Paulinus vom 6. 5. 1979, Nr. 18, S. 16 f.; Beauftragung von Pastoralreferenten und Gemeindeferenten, in: Paulinus vom 8. 7. 1979, Nr. 27, S. 20; vgl. oben Anm. 21.

⁵⁵ H. SCHMITZ, Der Pfarrverband. Kirchenrechtliche Fragen einer neuen Organisationsform, dargestellt an der Regelung im Bistum Trier, in: H. Heinemann/H. Herrmann/P. Mikat, Diaconia et Ius. Festgabe für H. Flatten, Paderborn 1973, 192, 201.

⁵⁶ ABL. Trier 114 (1970) 137. — Diese Pfarrassistenten versahen einen Dienst, der sowohl Elemente der heutigen PR wie auch der GR beinhaltete.

⁵⁷ Abgedruckt in: KARRER, Laientheologen (Anm. 22) 137—139.

⁵⁸ Vgl. Anm. 4.

⁵⁹ Vgl. Anm. 2.

⁶⁰ Die übrigen strebten das Staatsexamen an, um als Religionslehrer an Gymnasien oder Realschulen zu wirken. — Im Sommersemester 1979 wollten von den Laientheologen an der Theologischen Fakultät Trier 161 als PR in der Seelsorge arbeiten; Trierer Volksfreund vom 24./25. 5. 1979, Nr. 120, S. 4.

Februar 1967 erließ sie Richtlinien für die „Ordnung des Studiums und der Betreuung der Laientheologen“⁶¹. Dabei hatte man freilich noch ausschließlich Laien als Kandidaten für den Beruf des Religionslehrers an höheren Schulen im Blick⁶². Im Zusammenhang mit den Beratungen über den am 10. Mai 1975 von der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland angenommenen Beschluß „Die pastoralen Dienste in der Gemeinde“ mußte sich die DBK eingehend mit den neuen Seelsorgsberufen der Laien beschäftigen⁶³. Der Beschluß versucht, die pastoralen Laiendienste zu umschreiben (3.1.2), anerkennt und empfiehlt sie (3.3.1), benennt die verschiedenen Zugangswege zu diesen Berufen (3.3.2), legt für sie einheitliche Bezeichnungen fest und ordnet an, daß die DBK die Erfahrungen der einzelnen Diözesen während der nächsten fünf Jahre für eine einheitliche Regelung des hauptberuflichen pastoralen Dienstes auswertet (7.2.2). Bereits auf der Herbstvollversammlung vom 22. bis 25. September 1975 in Fulda stand das Thema wieder auf der Tagesordnung der Bischofskonferenz⁶⁴.

In Ausführung des Synodenauftrags erstellte die Kommission IV der DBK eine Vorlage, über welche die Bischöfe auf ihrer Frühjahrsvollversammlung 1977 in Essen-Heidhausen zwei Tage lang berieten. Das Ergebnis war die Verabschiedung der „Grundsätze zur Ordnung der pastoralen Dienste“ am 2. März 1977. Die Grundsätze sollten für die weitere Entfaltung der pastoralen Dienste in allen Diözesen maßgebend sein⁶⁵; sie wollten darüber hinaus die Erarbeitung von Bedarfsplänen und Grundmodellen für die Aus- und Fortbildung sowie den Einsatz der Dienste in die Wege leiten. Die Kommission IV wurde beauftragt, diese Aufgaben bis zur Herbstvollversammlung 1978 in Angriff zu nehmen und bis Ende 1980 einen differenzierten Erfahrungsbericht über die in den einzelnen Bistümern eingeleitete Entwicklung vorzulegen⁶⁶.

Dementsprechend befaßte sich die DBK auf ihrem Treffen vom 18. bis 21. September 1978 in Fulda erneut mit dem Fragenkreis und beschloß die Rahmenstatuten für PR und GR sowie Richtlinien für Pfarrhelfer(innen)⁶⁷. Auf der Vollversammlung vom 5. bis 8. März 1979 in Stapelfeld verabschiedete die DBK die

⁶¹ Vom 13./16. 2. 1967, in: AKathKR 136 (1967) 521 f.

⁶² Immerhin sahen die Richtlinien vor, daß jeder Laientheologe bereits vor Studienbeginn mit seinem Heimat- und späteren Dienstbistum Verbindung aufnimmt und daß an jedem Hochschulort ein Bischöflicher Beauftragter für die Laientheologen bestellt wird.

⁶³ Die Stellungnahmen der DBK in: Synode 1974, Heft 3, 87 f.; 1975, Heft 3, 15–17.

⁶⁴ D. A. SEEGER, Organisationsreform in der Deutschen Bischofskonferenz, in: HerKorr 29 (1975) 540–543, hier 540.

⁶⁵ DBK, Pastorale Dienste: Grundsätze Einleitung.

⁶⁶ DBK ebd. Beschluß 1–2; 5.

⁶⁷ In: Pressedienst des Sekretariats der DBK. Dokumentation XXXVI/78 vom 12. 10. 1978.

Rahmenordnung für die Ausbildung, Berufseinführung und Fortbildung von PR⁶⁸. Angekündigt wurden außerdem der baldige Erlass einer Rahmenausbildungsordnung für GR sowie einer Rahmenordnung für Ständige Diakone⁶⁹.

3.2 Pastorale Zielsetzung

Erklärte Absicht der Weisungen der DBK ist es, die Bewegung aufzugreifen und zu unterstützen, die sich um die Verwirklichung der Synodenaussage bemüht: „Aus einer Gemeinde, die sich pastoral versorgen läßt, muß eine Gemeinde werden, die ihr Leben im gemeinsamen Dienst aller und in unübertragbarer Eigenverantwortung jedes einzelnen gestaltet⁷⁰.“ Angestrebt ist nicht eine Höchstzahl von hauptamtlichen Kräften, sondern die ehrenamtliche Wahrnehmung der apostolischen Berufung durch möglichst viele Christen. Dazu bedarf es freilich auch hauptberuflicher Dienste, auch der neuen Seelsorgsberufe der Laien⁷¹. Diese dürfen nicht als vorübergehende Ersatzlösung für den augenblicklichen Priestermangel angesehen werden. Vielmehr gilt es, sie so zu konzipieren, daß sie sich dauerhaft in der Kirche entfalten können. Lebendige Gemeinden brauchen eine Vielfalt ehrenamtlicher, neben- und hauptberuflicher Dienste⁷². Die Bischöfe hoffen, daß langfristig gesehen in dieser Weise verlebendigte Gemeinden einen fruchtbaren Wurzelboden bilden, auf dem auch wieder zahlreichere Priesterberufe wachsen können. Von daher zielen die Beschlüsse der DBK durchaus auch auf die Behebung der durch die sinkenden Priesterzahlen entstandenen Notlage.

3.3 Verbindlichkeit

Während der Synodenberatungen war die DBK noch darauf bedacht, die Gesetzgebungskompetenz der Diözesanbischöfe hinsichtlich der neuen Laiendienste möglichst uneingeschränkt zu lassen⁷³. Das führte dazu, daß in den Bistümern die Dienste sehr unterschiedlich geplant und entwickelt wurden, was nicht nur ihre innerkirchliche Profilierung und Rezeption hemmte und in der Praxis, etwa beim

⁶⁸ Vgl. Anm. 2.

⁶⁹ Vorwort zu RStPR/GR Abs. 2. — Laut U. RUH (Die Frühjahrsvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz, in: HerKorr 33, 1979, 168) wurde die Rahmenordnung für Ständige Diakone im Januar 1979 vom Ständigen Rat der DBK beschlossen.

⁷⁰ „Die pastoralen Dienste“ 1.3.2.

⁷¹ VOLK (Anm. 20) 136.

⁷² K. HEMMERLE, Einführung in die Thematik, in: DBK, Pastorale Dienste 30 f., 34 f.; W. KASPER, Zukunft aus dem Glauben, Mainz 1978, 100 f.

⁷³ Vgl. Stellungnahmen der DBK vom 7. 3. 1974, Ziff. 9.2, in: Synode 1974, Heft 3, 88; vom 19. 2. 1975, Ziff. 10, in: Synode 1975, Heft 3, 16.

Wechsel von einer Diözese in eine andere, zu Schwierigkeiten führte, sondern auch verhinderte, das kirchliche Dienstrecht in der nichtkirchlichen Öffentlichkeit überzeugend als besondere Rechtsmaterie darzustellen⁷⁴. Inzwischen hat man erkannt, daß die wesentlichen Aspekte der kirchlichen Dienste übereinstimmend geregelt sein müssen, weil nur so eine gemeinsame pastorale Planung möglich ist und den Theologiestudenten eindeutige Berufsbilder angeboten werden können⁷⁵. Deshalb haben die Rahmenstatuten und -ordnungen kraft der synodalen Selbstverpflichtung der in der Bischofskonferenz vertretenen Diözesanbischöfe verbindlichen Charakter für alle deutschen Diözesen⁷⁶. Die Bistumsleitungen sind gehalten, bis Ende 1979 ihre diözesanen Ordnungen gemäß diesen Richtlinien zu überprüfen⁷⁷. Damit wird die bisherige Experimentierphase beendet, was für manche Bistümer den Abschied von anders gerichteten Vorstellungen und Erfahrungen, auch solchen, die sich bewährt haben, bedeutet⁷⁸. Im Jahre 1982 will die DBK ihre Rahmenregelungen überprüfen⁷⁹.

⁷⁴ Vgl. M. LANGE, Was verdienen kirchliche Angestellte? Leben unterm Krummstab — Besoldung und Betreuung — 14 Bistümer antworten auf eine DT-Umfrage, in: Deutsche Tagespost vom 13./14. 12. 1968, Nr. 150, S. 5; J. JURINA, Dienst- und Arbeitsrecht in der katholischen Kirche, in: EssG 10, 83.

⁷⁵ ROPR 1; HEMMERLE, Einführung (Anm. 72) 29 f.; FORSTER, Situation (Anm. 49) 6 f.; J. FINKENZELLER, Kirchliche Ämter und Dienste, in: Theologie der Gegenwart 21 (1978) 131 f.

⁷⁶ Die Rahmenanordnungen sind keine Gesetze der DBK. Dazu fehlte ihr die Kompetenzzuweisung seitens des Apostolischen Stuhles gemäß CD 38 Ziff. 4. Vielmehr handelt es sich um die durch Mehrheitsbeschluß eingegangene Selbstbindung der Ortsobherhirten, in ihren Teilkirchen übereinstimmendes diözesanes Recht zu schaffen; vgl. Statut der DBK vom 23. 10. 1976, Art. 1 Ziff. 1 mit Art. 12 Ziff. 1—2 und Art. 13, in: AKathKR 145 (1976) 544—547; dazu A. NEES, Die erste Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1971—1975). Ihre innere Rechtsordnung und ihre Stellung in der Verfassung der katholischen Kirche, Paderborn 1978 (= Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, Neue Folge 28) 177, 180; siehe auch Sacra Congregatio pro Sacramentis et Cultu Divino (= SCSent), Schreiben über die Einrichtung von Kirchenämtern für Laien vom 27. 10. 1977, in: Cpr 59 (1978) 360 f.

⁷⁷ HÖFFNER, Brief vom 19. 9. 1978, Einl. Abs. 1; RStPR/GR Vorwort Abs. 1. — Dagegen haben die „Richtlinien für Pfarrhelfer(innen)“ nur Empfehlungscharakter für die Diözesen; vgl. die Einleitung zu den Richtlinien (Anm. 67).

⁷⁸ HÖFFNER ebd. Ziff. 4; vgl. VOLK (Anm. 20) 139 f.

⁷⁹ RStPR/GR Vorwort Abs. 1. — Daraus geht hervor, daß auch die jetzt eingeleitete gemeinsame Entwicklungsphase noch Übergangscharakter hat und dabei nicht berücksichtigte Leitbilder später durchaus noch zum Tragen kommen können; vgl. zum experimentellen Charakter der kirchlichen Gesetzgebung R. PORZ, Die Geltung kirchenrechtlicher Normen. Prolegomena zu einer kritisch-hermeneutischen Theorie des Kirchenrechts, Wien 1978 (= Kirche und Recht 15) 220—238.

III. Berufsbilder

1. Kirchlich-pastorale Berufe

Die Sendung der Kirche wendet sich an den ganzen Menschen als einmalige Person in ihrer Gemeinschaftsbezogenheit und Umweltverhaftung⁸⁰. Auch die evangeliumsgemäße, menschenwürdige Gestaltung der Gesellschaft dient zur Verherrlichung Gottes dem Heil des Menschen in seinen leiblich-seelischen Bedürfnissen (vgl. AA 2; 5) und hat so zumindest auch pastoralen Charakter⁸¹. Dennoch ist es notwendig, innerhalb der breiten Skala kirchlicher Dienste und Berufe zu unterscheiden⁸² zwischen solchen, die ausschließlich oder schwerpunktmäßig auf die Seelsorge ausgerichtet, und anderen, die nur teilweise⁸³ oder mittelbar dem geistlichen Auftrag der Kirche zugeordnet sind⁸⁴. Zwar gibt es diesbezüglich noch kein allgemein anerkanntes Einteilungskriterium⁸⁵ und demzufolge im kirchlichen Sprachgebrauch vielfältige Gliederungsschemata⁸⁶. Übereinstim-

⁸⁰ JOHANNES PAUL II., Enz. „Redemptor Hominis“ Nrn. 10–18.

⁸¹ „Den weitesten Radius des Verständnisses von ‚pastoral‘ hat das Konzil selbst dadurch umschrieben, daß es die Konstitution, die am wenigsten vom spezifischen Dienst des in sakramentaler Weise begründeten Amtes handelt, die Konstitution *Gaudium et spes*, als Pastoralkonstitution bezeichnete“; FORSTER, Situation (Anm. 49) 2; vgl. A. SCHUCHART, Aufgabenfelder der Gemeinde: Leitung und Mitverantwortung, in: Theologie im Fernkurs, Studiengang Pastorale Dienste, Pastoraler Basiskurs, Lehrbrief 13, Würzburg 1978, 15.

⁸² Siehe dazu die Diskussionsbeiträge in: EssG 10, 38–40, 42 f., 49 f., 99 f., 165 f.

⁸³ Im Beruf des Pfarrhelfers sieht die DBK z. B. einen „pastoralen Dienst“, der neben „einigen pastoralen Aufgaben“ vor allem Büro- und Verwaltungsarbeiten übernimmt; Richtlinien für Pfarrhelfer (Anm. 67) 1.2 mit 1.1; vgl. auch DBK, Pastorale Dienste: Grundsätze 4.5.

⁸⁴ Siehe Synodenbeschluß „Die pastoralen Dienste“ 3.3.3. — VOLK (Anm. 20) spricht von ehrenamtlichen Helfern, deren Tätigkeit „oft an das Pastorale grenzte oder hinreichte“ (136).

⁸⁵ Maßstab für die Bezeichnung „pastoral“ sind u. a. die Beziehung zur Wesensverwirklichung der Kirche (vgl. DBK, Pastorale Dienste: Grundsätze 1.4 Abs. 2), die Bereitschaft zum vollen und dauerhaften Einsatz für kirchliche Aufgaben (vgl. DBK ebd. 4.2) oder die Teilnahme am amtlichen Auftrag der Kirche (Synodenbeschluß „Die pastoralen Dienste“ 3.1.2).

⁸⁶ Man findet z. B. folgende Unterscheidungen: pastorale Dienste im engeren Sinn — kirchliche Mitarbeiter, die einen Beitrag zum pastoralen Dienst leisten (Synodenbeschluß ebd. 3.1.2; 3.3.3; RStPR/GR Vorwort Abs. 5); pastorale Dienste — kirchliche Dienste und Berufe außerhalb der eigentlichen pastoralen Dienste (J. KARDINAL HÖFFNER, Vorwort vom 28. 3. 1977 Abs. 6, in DBK, Pastorale Dienste 4); pastorale Dienste im eigentlichen und im weitesten Sinn (VOLK [Anm. 20] 121 f., 138 f.); unmittelbar und mittelbar pastoraler Dienst (Verordnung über Berufsbezeichnungen [Anm. 4]); pastorale Dienste — nicht primär pastorale kirchliche Dienste (J. JURINA, Dienst- und Arbeitsrecht in der katholischen Kirche, in: StZ 103, 1978, 624 f.); geistlicher Dienst — einfacher kirchlicher Dienst (E. CORECCO u. a., Arbeitspapier „Disziplinarrecht“ vom 31. 8. 1974 für das Symposium deutschsprachiger Kirchenrechtler in München vom 11. bis 12. 10. 1974, unveröffentlicht, Nrn. 7b; 20; vgl. DBK, Amt Nr. 42 Abs. 1).

mung besteht jedoch darüber, daß alle Gläubigen, also auch die Laien, befähigt sind, als unmittelbare und hauptberufliche Seelsorger in der Liturgie, Verkündigung und Diakonie zu wirken⁸⁷. Zu diesen eigentlichen Seelsorgsberufen gehören die Dienste des PR und GR.

2. Berufsprofile

In den Rahmenstatuten hat die DBK unter Berücksichtigung theologischer Vorgegebenheiten und pastoral-praktischer Erfordernisse die charakteristischen Berufsmerkmale für die PR und GR festgelegt.

2.1 Pastoralreferenten

Nach dem RStPR ist dem PR in besonderer Weise aufgegeben, die Gläubigen in einzelnen, ihm zugewiesenen Lebens- und Sachbereichen zum christlichen Zeugnis in Familie, Kirche und Gesellschaft anzuregen und zu befähigen⁸⁸. Er soll auf Grund seiner Welterfahrung und seiner theologisch-pastoralen Ausbildung mit den Gemeindegliedern klären, wie das Evangelium in den unterschiedlichen persönlichen und beruflichen Situationen überzeugend gelebt werden kann (1.1; 2 Einl.)⁸⁹. Das Proprium des PR besteht also im Dienst an der Dienstbereitschaft und -fähigkeit der Mitchristen.

2.2 Gemeindereferenten

Schwerpunkt des Berufs des GR ist die „allgemeine Unterstützung des kirchlichen Amtes“ in den drei Grunddiensten der Verkündigung, der Liturgie und der Diakonie, die in einem ursprünglichen und unmittelbaren Bezug zur einzelnen

⁸⁷ „Die Taufe ist die grundlegende Weihe zu jeder Seelsorge... Jeder Getaufte ist ein geweihter Seelsorger“; K. RAHNER, Weihe des Laien zur Seelsorge, in: *Schriften zur Theologie III*⁷, Einsiedeln 1967, 323; vgl. LG 33, 3; AA 24e; DBK, *Pastorale Dienste: Grundsätze* 1.4; 4.1; H. SCHMITZ, Tendenzen nachkonziliarer Gesetzgebung, in: *AKathKR* 146 (1977) 405 f.; VOLK (Anm. 20) 125–129; oben II 1–2.

⁸⁸ Demnach wirkt der PR nicht unspezifisch in allen pastoralen Grunddiensten, sondern vor allem missionarisch-inspiratorisch als Fachmann auf bestimmte Sachgebiete ausgerichtet. Damit sind künftig Aufgabenumschreibungen wie die folgende ausgeschlossen: „Der Pastoralreferent hat grundsätzlich alle seelsorglichen Aufgaben wahrzunehmen, die nicht eine sakramentale Weihe zur Voraussetzung haben“; vgl. z. B. PA-München-1972 (Anm. 6) Einl. Abs. 2; Richtlinien für die Anstellung von Laientheologen im Bistum Basel Ziff. 1, in: Karrer, *Laientheologen* (Anm. 22) 107; MOSER (Anm. 6) 413.

⁸⁹ Vgl. DBK, *Pastorale Dienste: Grundsätze* 4.1–4.3; Beschluß 3.10; ROPR 3; HÖFFNER, Brief vom 19. 9. 1978, Ziff. 2 Abs. 5; PR-TR-1976: 2.2.

Gemeinde stehen⁹⁰. Kraft seiner Ausbildung und der Vertrautheit mit den Lebensbedingungen der Gläubigen soll der GR zur Wirksamkeit der kirchlichen Sendung beitragen (RStGR 1.1 Abs. 1)⁹¹. Außerdem soll ihm wenigstens eine sachbereichsbezogene Aufgabe innerhalb einer größeren Seelsorgseinheit anvertraut werden (ebd. 1.2; 5.4 Abs. 1)⁹².

Diese Schwerpunktbeschreibung kann noch nicht befriedigen. Mit dem „kirchlichen Amt“, das der GR unterstützt (RStGR 1.1), sind offensichtlich die Leitungsämter des Pfarrers, Gebietspfarrers (= Pfarrverbandsleiters)⁹³ oder Dechanten gemeint⁹⁴. Bischof Hemmerle erklärt dazu, daß der GR nicht nur dem Amtsträger helfe und an seinem Auftrag durch Mandat teilnehme⁹⁵, sondern daß er „mehr auf die einzelne Gemeinde hin orientiert“ sei und „dabei in breiterer Weise das kirchliche Amt“ in seiner „konstitutiven Sendung“ für Leben und Einheit der Kirche unterstütze⁹⁶. Im Beschluß zur Ordnung der pastoralen Dienste erläutert die DBK, die „allgemeine Unterstützung“, die dem GR obliege, sei als „unterstützende Zuordnung zum Dienst kirchlicher Amtsträger“ zu verstehen⁹⁷. Solche Interpretationen lassen indessen die Eigenart des GR nicht deutlicher erkennen. Nach der Konzilslehre haben doch alle Gläubigen an den drei Grunddiensten teil (LG 31.1)⁹⁸ und sind auf die Gemeinde hin orientiert, welche „die Gesamtkirche an ihrem Orte sichtbar“ macht (LG 28, 2). Alle pastoralen Dienste sind den kirchlichen Vorstehern zugeordnet⁹⁹ und unterstützen sie in ihrer qualifizierten Verantwor-

⁹⁰ Siehe dazu Synodenbeschluß „Die pastoralen Dienste“ 5.3.3; Rahmenordnung für die Pfarrverbände im Bistum Trier vom 15. 11. 1976, in: ABL. Trier 120 (1976) 375—377 (= ROPfV-TR) § 3 Ziff. 1. — Zum Unterschied vom PR ist der GR mithin nicht bloß kategorial, sondern in allen Grundfunktionen der Gemeindepastoral tätig.

⁹¹ Vgl. AA 10, 1; DBK, Pastorale Dienste: Grundsätze 4.1—4.2; SH-TR-1968 §§ 1 und 5.

⁹² Vgl. DBK ebd. Grundsätze 4.4; ROGR-Entwurf (Anm. 14) 3.1.

⁹³ ROPfV-TR (Anm. 90) § 4.

⁹⁴ R. GÖLLNER/H. VOLK, Zum Einsatz verschiedener pastoraler Dienste, in: LS 29 (1978) 64.

⁹⁵ Die Gefahr eines solchen vorkonziliaren Verständnisses des GR-Berufes besteht allerdings, wenn es heißt: „Das funktionale Profil des Dienstes der Gemeindeassistenten/referenten weicht aber von dem des Dienstes der Pastoralassistenten/referenten insofern ab, als bei ihnen in der Regel — ähnlich wie bei den bisherigen Seelsorgehelferinnen — die allgemeine Unterstützung des Dienstes kirchlicher Amtsträger den Schwerpunkt bildet“; DBK, Pastorale Dienste: Grundsätze 4.4 Abs. 2.

⁹⁶ HEMMERLE Einführung (Anm. 72) 42 mit 38.

⁹⁷ DBK, Pastorale Dienste: Beschluß 2.4.

⁹⁸ W. AYMANS, Apostolische Autorität im Volke Gottes. Über Grund und Grenzen geistlicher Vollmacht, in: TThZ 86 (1977) 291—295.

⁹⁹ Selbst die besondere Aufgabe, die der GR in einem bestimmten Sachbereich mit größerer Eigenverantwortlichkeit wahrnimmt, übt er in „Hinordnung auf das kirchliche Amt“ aus; RStGR 1.2.

tung. Das Proprium des GR im besonderen Grad der Zuordnung zu den Leitungsgremien sehen zu wollen, würde der erklärten Intention der Bischöfe widersprechen, diesen Beruf eigenständig aus Taufe und Firmung abzuleiten¹⁰⁰. Es bedarf also noch weiterer Bemühungen, um das Berufsprofil des GR besser zu erfassen¹⁰¹.

3. Neue Kirchenämter

Die Berufe des PR und GR beinhalten neue Kirchenämter.

3.1 Amtsbegriff

Kirchenamt (*officium ecclesiasticum*)¹⁰² ist eine durch rechtliche Festlegung geschaffene dauerhafte Einrichtung, die zur Wahrnehmung kirchlicher Aufgaben mit entsprechenden Befugnissen ausgestattet ist, um einer Person oder einem Kollegium als Organen der Kirche übertragen zu werden¹⁰³. Das Konzilsdekret „*Presbyterorum Ordinis*“ 20, 2 hat angeordnet, die in c. 145 § 1 des CIC gemachte Unterscheidung zwischen Kirchenämtern im weiten und im strengen Sinn aufzugeben und einen neuen, einheitlichen Amtsbegriff einzuführen¹⁰⁴, der auf Kleriker und Laien in gleicher Weise anwendbar ist¹⁰⁵. Dieser Konzilsauftrag ist vom kirchlichen Gesetzgeber noch nicht rechtsverbindlich ausgeführt worden. Es

¹⁰⁰ DBK, Pastorale Dienste: Grundsätze 1.4; HEMMERLE, Einführung (Anm. 72) 38; FORSTER, Situation (Anm. 49) 7.

¹⁰¹ Vgl. H. J. LEININGER, Zum Berufsbild der verschiedenen im pastoralen Dienst der Gemeinde tätigen Berufsgruppen, in: Mitteilungen des Priesterrates der Diözese Trier September 1976, Nr. 39, 14, 19. — Oder soll man sich mit der Feststellung begnügen, der GR unterscheide sich vom PR allein durch die Ausbildung und den Einsatzort? HENTSCHEL (Anm. 45) 54 scheint dieser Auffassung zu sein: „Gemeindereferentin bedeutet Übernahme von Eigenverantwortung für einzelne Sachgebiete, Gemeindereferentin beschreibt den Ort und die Ebene ihres Einsatzes.“

¹⁰² Andere Bezeichnungen in der lateinischen Rechtssprache sind u. a. „*munus*“ und „*ministerium*“; vgl. K. MÖRSDORF, Die Rechtssprache des Codex Iuris Canonici, Paderborn 1967, 183 f., 186 f.; H. SOCHA, Die „Dienstämter“ des Lektors und Akolythen, in: MThZ 25 (1974) 146.

¹⁰³ Vgl. K. MÖRSDORF, Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici I¹¹, Paderborn 1964, 272—276.

¹⁰⁴ PO 20, 2: „*Officio vero, quod sacri ministri adimplent, praecipuum momentum tribuere oportet. Quare systema sic dictum beneficiale relinquatur aut saltem ita reformetur ut pars beneficalis, seu ius ad redditus ex dote officio adnexos, habeatur tamquam secundaria, et princeps in iure tribuatur locus ipsi officio ecclesiastico, quod quidem deinceps intellegi debet quodlibet munus stabiliter collatum in finem spirituales exercendum*“ (Hervorhebung von mir).

¹⁰⁵ Vgl. Acta Pontificiae Commissionis CIC recognoscendo, in: Communicationes 3 (1971) 187.

gelten also noch die amtsrechtlichen Bestimmungen des CIC, die in ihren grundlegenden Aussagen auch vom künftigen Recht berücksichtigt werden müssen¹⁰⁶. Für den Begriff des Kirchenamtes sind demnach drei Elemente wesentlich: a) die dauernde Einrichtung; b) die Übertragung durch die zuständige Autorität und c) die qualifizierte Teilnahme an der kirchlichen Sendung.

a) Ständige rechtliche Einrichtung

Zur Bildung von Ämtern kommt es, wenn für eine Gemeinschaft wichtige Dienste immer wieder erfüllt werden müssen. Die für solche Aufgaben erforderlichen Befugnisse werden in der Rechtsordnung zu einem festen Bündel von Rechten und Pflichten, zu einem „bleibend eingerichteten Dienst“ (c 145 § 1 S. 2: *munus stabiliter constitutum*) zusammengefaßt¹⁰⁷. Dadurch erlangt das Amt eine institutionelle, vom Wechsel der Amtsträger unabhängige, objektive Beständigkeit¹⁰⁸. Sie ist das entscheidende Merkmal eines Amtes¹⁰⁹.

Nach katholischem Kirchenverständnis existieren die Ämter des Papstes und des Bischofskollegiums sowie das auf die Leitung einer Teilkirche bezogene Bischofsamt kraft *göttlicher Einsetzung* als dauerhafte Einrichtungen (cc. 108 § 3 S. 2; 329 § 1; LG 20, 3; 22)¹¹⁰. Alle anderen Kirchenämter beruhen auf *kirchlicher Gestaltungsbefugnis* (c. 108 § 3 S. 3)¹¹¹, die den Amtsinhalt durch Gesetz, Gewohnheit oder Verwaltungsanordnung verbindlich umschreibt¹¹².

Bezüglich des für das Amtsverständnis wesentlichen objektiven Dauercharakters muß zudem der Unterschied zwischen den Vorsteherämtern (*officia praesidia-*

¹⁰⁶ Vgl. SOCHA, Dienstämter (Anm. 102) 142–146; K. MÖRSDORF, *Officium ecclesiasticum*. Bemerkungen zu der konziliaren Weisung über das künftige Verständnis des kirchlichen Amtes, in: AKathKR 146 (1977) 502–506.

¹⁰⁷ Vgl. PAUL VI., MP „*Ministeria quaedam*“ vom 15. 8. 1972, Einl. Abs. 7: AAS 64 (1972) 531.

¹⁰⁸ „Das Amt bildet gleichsam den ruhenden Pol in dem Kommen und Gehen der Amtsinhaber und ist mit gewissen Einschränkungen selbst dann funktionsfähig, wenn es nicht besetzt ist“; MÖRSDORF, Lehrbuch I (Anm. 103) 275; vgl. H. SOCHA, Die Analogie zwischen der Hirtengewalt und der Dominativgewalt der klösterlichen Laienoberen, München 1967 (= MThS.K 27) 95 f.

¹⁰⁹ Die konziliare Amtsumschreibung, die nur auf die subjektive Dauerhaftigkeit, d. h. die dauernde Amtsinhaberschaft, abstellt (PO 20, 2: *munus stabiliter collatum*), übersieht völlig das Wesenserfordernis der objektiven Perpetuität; MÖRSDORF ebd. 273; DERS., *Officium* (Anm. 106) 503 f.; SOCHA ebd. 59; DERS., Dienstämter (Anm. 102) 145.

¹¹⁰ Vgl. H. SOCHA, Grundlegung des *Ius Divinum* der bischöflichen Apostelnachfolge, in: A. Scheuermann/R. Weiler/G. Winkler (Hrsg.), *Convivium utriusque iuris*, Festschrift für A. Dordett, Wien 1976, 149–164; DERS., Das göttliche Recht der bischöflichen Apostelnachfolge im ökumenischen Gespräch, in: TThZ 87 (1978) 203–226.

¹¹¹ Vgl. c. 145 § 1: „*Officium ecclesiasticum ... est munus ordinatione sive divina sive ecclesiastica stabiliter constitutum.*“

¹¹² SOCHA, Analogie (Anm. 108) 63, 77–82, 96–98.

lia) und den Hilfsämtern (*officia auxiliaria*) beachtet werden¹¹³. *Vorsteherämter*, vor allem die des Papstes, Diözesanbischofs und Pfarrers, dienen nicht nur, wie alle Kirchenämter, der Erfüllung kirchlicher Aufgaben, sondern zugleich dem verfassungsrechtlichen Aufbau und der strukturellen Gliederung der Kirche selbst. Abgesehen vom Hirtenamt des Papstes und des Bischofskollegiums, die auf Grund göttlicher Anordnung konkret für die ganze Kirche funktionsfähig sind (vgl. c. 100 § 1 S. 1), bedürfen alle Vorsteherämter, auch das auf göttlicher Einsetzung beruhende Bischofsamt¹¹⁴, der Errichtung an einem bestimmten Ort. Während die Einrichtung die mit dem Vorsteheramt verknüpften Aufgaben und Vollmachten rechtlich festlegt, läßt die Errichtung das Vorsteheramt und die ihm zugeordnete kirchliche Teilgemeinschaft hier und jetzt existent werden (cc. 215 § 1; 216 §§ 1 und 3)¹¹⁵.

Zur Unterstützung der Vorsteherämter wurden auf allen kirchlichen Ebenen *Hilfsämter* eingerichtet, zum Beispiel das des Generalvikars, Offizials, Vikars oder Kaplans¹¹⁶. Hilfsämter stehen immer in Beziehung zu einem bestimmten Vorsteheramt, wodurch ihr Zuständigkeitsbereich festliegt. Deshalb bedürfen sie keiner Errichtung, sondern bloß der Stelleneinrichtung¹¹⁷ und Besetzung¹¹⁸.

b) Kanonische Verleihung

Das zweite Element des Amtsbegriffs besagt, daß der gesetzlich umschriebene Inbegriff von Aufgaben und Vollmachten nach Maßgabe der kanonischen Bestimmungen übertragen wird¹¹⁹. Der Papst erlangt sein Amt mit Annahme der Wahl unmittelbar von Gott (cc. 109 S. 3; 219)¹²⁰. Die übrigen Kirchenämter werden

¹¹³ MÖRS DORF, *Officium* (Anm. 106) 504—506; vgl. SOCHA ebd. 57—59, 89—93.

¹¹⁴ SOCHA ebd. 58 Anm. 13.

¹¹⁵ MÖRS DORF, *Lehrbuch I* (Anm. 103) 274 f.; DERS., *Officium* (Anm. 106) 504 f.

¹¹⁶ „Der Kaplan (*vicarius cooperator*) ist auf Grund seiner Amtsstellung Helfer und Vertreter des Pfarrers in der gesamten Seelsorge“, Bischöfliches Generalvikariat Trier (Hrsg.), *Synodalstatuten des Bistums Trier*, Trier 1959 (= *SynStTR*) Art. 118 Abs. 1. — Obwohl neuere Kaplansstatuten diesem Amt eine größere Eigenständigkeit und Mitverantwortung einräumen, bleibt doch auch nach ihnen die für ein Hilfsamt charakteristische Hinordnung auf das zuständige, für die Bildung einer kirchlichen Teilgemeinschaft konstitutive Vorsteheramt bestehen; vgl. CD 30, 3; Statut für Kapläne im Bistum Limburg vom 14. 6. 1974, in: ABl. Limburg 1974, 283 f.; Kaplansstatut für die Diözese Fulda vom 14. 12. 1978, in: ABl. Fulda 95 (1979) 7 f.

¹¹⁷ Vgl. *SynStTR* (Anm. 116) Art. 119 Abs. 2.

¹¹⁸ MÖRS DORF, *Lehrbuch I* (Anm. 103) 275; DERS., *Officium* (Anm. 106) 505.

¹¹⁹ Vgl. c. 145 § 1 S. 2: „munus... stabiliter constitutum, ad normam sacrorum canonum conferendum“.

¹²⁰ Auch das Amt des Bischofskollegiums gründet unmittelbar in der „missio divina“; LG 20; 22.

übertragen durch kanonische Amtsverleihung (*provisio canonica*; cc. 147—182)¹²¹, die in der Regel durch die zuständige kirchliche Autorität (c. 147 § 2 mit cc. 152; 1431 f.) oder kraft Gesetzes erfolgt (zum Beispiel cc. 438; 472 n. 2).

Mit der Verleihung besitzt der Beliehene alle Amtsrechte und -pflichten. Bei den Vorsteherämtern bedarf es aber noch eines weiteren Aktes, der sog. Besitzergreifung oder -einweisung, damit der Amtsinhaber das Recht zur Amtsausübung erhält (cc. 334 §§ 2—3; 1443—1445)¹²².

Die Dauer der Amtsinhaberschaft ist bei den einzelnen Ämtern verschieden (c. 1411 n. 4). Grundsätzlich ist jedes Amt verlierbar¹²³ und — außer dem Petrusamt (vgl. c. 221) — durch die kirchliche Autorität entziehbar (cc. 183—195).

c) Organ der Kirche

Der durch das Amt bestimmte Dienst wird in Erfüllung der kirchlichen Sendung, das heißt unmittelbar oder mittelbar¹²⁴ zu geistlichen Zwecken, ausgeübt (c. 145 § 1 S. 1; PO 20, 2). Diese sind vielfältig, und entsprechend unterschiedlich sind auch die Befugnisse, die mit einem Amt von Rechts wegen verknüpft sind. Es kann sich dabei um die Ausübung von Kirchengewalt handeln (c. 145 § 1 S. 2), sei es hoheitliche oder einfache Hirten Gewalt¹²⁵, sei es eine andere öffentliche Vollmacht nicht hoheitlicher Art, zum Beispiel die Dominativgewalt der klösterlichen Oberen (c. 501 § 1)¹²⁶. Andere Kirchenämter vermitteln keine Kirchengewalt, sondern lediglich die Berechtigung zum Handeln im Namen der Kirche, indem sie zu Funktionen befähigen, die an sich oder wenigstens nach bisheriger Ordnung den kirchlichen Vorstehern oder Klerikern vorbehalten waren (vgl. SC 79, 3; LG 33, 3; AA 24, 5)¹²⁷. Bei vielen Ämtern besteht die amtliche Befugnis

¹²¹ Ist mit einem Amt die Ausübung von öffentlicher Kirchengewalt (*iurisdictio seu alia publica ecclesiastica potestas*; Pius XII., MP „*Postquam Apostolicis Litteris*“ de religiosis, de bonis Ecclesiae temporalibus, de verborum significatione pro Ecclesiis Orientalibus vom 9. 2. 1952, c. 305 § 1: AAS 44, 1952, 145) verbunden, wird seine Übertragung als kanonische Sendung (*missio canonica*) bezeichnet; c. 109 S. 4; vgl. LG 24, 2; AG 17, 3; SOCHA, Analogie (Anm. 108) 26 f.; DERS., Ordensapostolat (Anm. 25) 75 f.

¹²² K. MÖRSDORF, Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici III¹¹, Paderborn 1967, 464—466.

¹²³ Auch von daher kann die subjektive Perpetuität nicht zum Wesensmerkmal des Kirchenamtes erklärt werden, wie es PO 20, 2 vorschlägt.

¹²⁴ Siehe oben III.1.

¹²⁵ Die Unterscheidung von hoheitlicher und einfacher Hirten- oder Leitungsgewalt ist im CIC nicht ausdrücklich erwähnt, aber z. B. in der verschiedenen Rechtsstellung, die Bischof und Pfarrer im äußeren Bereich zukommt, grundgelegt.

¹²⁶ Dazu Pontificia Commissio ad Codicis canones authentice interpretandos vom 26. 3. 1952: AAS 44 (1952) 497.

¹²⁷ SOCHA, Ordensapostolat (Anm. 25) 75—78.

darin, daß der Amtsinhaber ermächtigt wird, Aufgaben, die er bereits auf Grund von Taufe und Ausbildung wahrzunehmen vermag¹²⁸, nun zusätzlich als Vertreter der Kirche auszuüben (vgl. AA 20; 24, 5)¹²⁹.

C. 145 § 1 unterscheidet zwischen Ämtern im engen und im weiten Sinn, je nachdem ob mit ihnen Kirchengewalt verbunden ist oder nicht¹³⁰. Diese Unterscheidung soll im neuen Recht aufgegeben werden¹³¹. Vorsteherämter, welche die Befähigung vermitteln, eine kirchliche Teilgemeinschaft als Repräsentant Christi, des Hauptes, zu einen (vgl. LG 10, 2; PO 2, 3), können aber auch künftig nur an Christen verliehen werden, die die Bischofs- oder Priesterweihe empfangen haben¹³². Das bedeutet, daß auch in Zukunft, trotz des einheitlichen, Kleriker und Laien umfassenden Amtsbegriffs, verschiedene Arten von Ämtern unterschieden werden müssen.

Welcher Natur die mit einem Amt verknüpften Rechte oder Vollmachten auch sein mögen, stets vermittelt es eine über die Tauf- und Firmung hinausgehende Befähigung, die nicht bloß im eigenen, sondern öffentlich im Namen der Kirche ausgeübt wird¹³³, immer beinhaltet es eine qualifizierte Teilhabe am Apostolatsauftrag der Kirche, die deshalb für diesen Dienst auch besondere Verantwortung übernimmt. Weil der Amtsträger die Kirche als Glaubensgemeinschaft vertritt, sie in ihm und durch ihn handelt, ist er im rechtlichen Sinn ihr Organ¹³⁴, steht jede Amtsausübung unter der besonderen Leitungskompetenz der zuständigen kirchlichen Autorität (vgl. cc. 329 § 1; 451 § 1; 1185; AA 24, 5)¹³⁵.

3.2 Pastoral- und Gemeindereferent als Amtsträger

Die Reihe der von Laien bekleideten Kirchenämter¹³⁶ wird durch die Dienste des PR und GR verlängert. Sie erfüllen alle Voraussetzungen, die für ein Amt im

¹²⁸ Z. B. das Stundengebet, die Aufgaben der kirchlichen Vermögens- oder Finanzverwaltung, der Gemeindekatechese.

¹²⁹ DBK, Amt Nr. 42 Abs. 1; H. HEIMERL, Laien im Dienst der Verkündigung, Wien 1958, 101; DEL PORTILLO (Anm. 46) 179; SOCHA, Ordensapostolat (Anm. 25) 74 f.

¹³⁰ Kirchenämter im engen Sinn können gemäß c. 118 grundsätzlich nur Keriker innehaben.

¹³¹ Siehe Anm. 104 und 105.

¹³² Vgl. Acta Pontificiae Commissionis CIC recognoscendo, in: Communicationes 10 (1978) 180 f.

¹³³ K. MÖRS DORF, Diskussionsbeiträge, in: EssG 10, 173 f.

¹³⁴ MÖRS DORF, Ministranten (Anm. 42) 452.

¹³⁵ SOCHA, Ordensapostolat (Anm. 25) 77 f.

¹³⁶ Ein Kirchenamt üben z. B. aus die Meßdiener, Lektoren, Akolythen, Organisten, Küster, Religionslehrer, Vermögensverwalter; vgl. c. 1185; Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche nach dem neuen Rituale Romanum, Studienausgabe, hrsg. von den Liturgischen Instituten Salzburg—Trier—Zürich, Einsiedeln—Freiburg 1975, Vorbemerkungen Nr. 43; SynStTR (Anm. 116) Art. 129; KVVG-TR (Anm. 42) §§ 7—9; MÖRS DORF, Lehrbuch I (Anm. 103) 273; DERS., Ministranten (Anm. 42) 449—451; SOCHA, Dienstämter (Anm. 102) 142, 148.

kirchenrechtlichen Sinn gefordert sind¹³⁷. Es handelt sich bei ihnen um ständige Einrichtungen, die durch teilkirchliche Rechtsetzung geschaffen, zur Wahrnehmung kirchlicher Aufgaben mit entsprechenden Befugnissen ausgestattet und darauf hingeeordnet sind, geeigneten Personen als Organen der Kirche übertragen zu werden.

a) Dauernde rechtliche Einrichtung

Die Berufe des PR und GR sind in ihrem Kerninhalt durch das objektive Recht zu einem dauerhaften Komplex von Aufgaben und Befugnissen zusammengefaßt. Die für den jeweiligen Dienst spezifischen Rechte und Pflichten¹³⁸ sind mit diesem institutionell so zu einem Ganzen verknüpft, daß sie mit der Verleihung des Dienstes übertragen werden und mit dessen Verlust aufhören.

Dabei muß zwischen einer entfernten und einer näheren rechtlichen Einrichtung der Dienste unterschieden werden: Die *grundlegende* Umschreibung der rechtlichen Stellung des PR und GR ist durch die von der DBK beschlossenen Rahmenstatuten erfolgt, mit denen sich die Ortsüberhirten verpflichtet haben, entsprechende teilkirchliche Regelungen zu erlassen. In *näherer* Weise werden diese Dienste durch die diözesanen Gesetze und Verwaltungsanordnungen rechtlich bestimmt¹³⁹. Im Bistum Trier ist bislang keine gesetzliche Einrichtung der Dienste des PR und GR geschehen; die Festlegung der „Berufsbezeichnungen für die im unmittelbar pastoralen Dienst tätigen Laien“ vom 9. Dezember 1975¹⁴⁰ und die „Vorläufige Ordnung für den Dienst und die Anstellung der PR“ vom 15. Juni 1976¹⁴¹ sind allgemeine Verwaltungsgebote¹⁴², die freilich auch objektives Recht darstellen. Die rechtsverbindliche Zuweisung der konkreten Aufgaben an den ein-

¹³⁷ SCHMITZ, Pfarrverband (Anm. 55) 201; H. J. POTTMEYER, Thesen zur theologischen Konzeption der pastoralen Dienste und ihrer Zuordnung, in: ThGl 66 (1976) 328 f.; DERS., Die Zuordnung von Laien und Priester im pastoralen Dienst, in: LS 29 (1978) 17; L. KARRER, Entwurf einer Theorie der Integration von Laien(-Theologen) in die pastoralen Aufgabenfelder der Kirche, in: LebZeug 32 (1977) 50 Anm. 20; J. NEUMANN, Die wesenhafte Einheit von Ordination und Amt: Priester und Laien im Dienst der Kirche. Kirchenrechtliche Fragen zur gegenwärtigen Praxis, in: Klostermann, Priesterangel (Anm. 49) 100; F. KLOSTERMANN, Zur neuen „Ordnung der pastoralen Dienste“ in der Bundesrepublik Deutschland, in: Diakonia 9 (1978) 14–16; GRESHAKE (Anm. 29) 22.

¹³⁸ Siehe oben III.2.

¹³⁹ Auch das teilkirchliche Recht ist objektives Recht. Deshalb vermag ich mich der Ansicht von MÜLLER (Anm. 45) 367–369 nicht anzuschließen, der erst bei einer durch päpstliche Anordnung erfolgten Einrichtung der Dienste von „ministeria“ im Sinn des nachkonziliaren Kirchenrechts sprechen will.

¹⁴⁰ Vgl. Anm. 4.

¹⁴¹ Vgl. Anm. 2.

¹⁴² Diesen Charakter hat auch das SH-TR-1968.

zelen PR und GR treffen die oberhirtliche Stellenbeschreibung und der Arbeitsvertrag¹⁴³, die den Rang von Verfügungen haben.

Da die Dienste des PR und GR keine Vorsteherämter sind, bedürfen sie keiner förmlichen Errichtung, wohl aber einer Stelleneinrichtung innerhalb der pastoralen Strukturen¹⁴⁴. Die Schaffung von fest eingerichteten Stellen für die PR und GR ist erforderlich, weil diese primär einer bestimmten Seelsorgseinheit und nicht deren Vorsteher persönlich zugeordnet sind.

b) Kanonische Übertragung

Dem PR und GR wird der Dienst durch den Bischof auf Dauer zur hauptberuflichen Ausübung übertragen (RStPR/GR 5.2; 5.3). Der Dienst wird unter der Leitung der kirchlichen Autorität wahrgenommen (RStPR 1.1 Abs. 2) und kann von dieser nach Maßgabe des Rechts auch wieder entzogen werden.

c) Qualifizierte Teilhabe an der Sendung der Kirche

PR und GR erfüllen in den kirchlichen Grundfunktionen der Verkündigung, des Gottesdienstes und der Diakonie oder in bestimmten Sachbereichen geistliche Aufgaben, die von Rechts wegen mit ihrem Beruf verbunden sind. Sie wirken nicht bloß im eigenen Namen, sondern kraft des bischöflichen Auftrags im Namen der Kirche¹⁴⁵. Damit stehen sie in einem öffentlich-rechtlichen Dienstverhältnis der Kirche, die durch die Tätigkeit der Laienseelsorger in besonderer Weise engagiert wird¹⁴⁶. Einzelne Dienstbefugnisse des PR und GR beinhalten nicht nur die Ermächtigung zum Handeln im Auftrag der Kirche, sondern einfache Hirtengewalt¹⁴⁷, zum Beispiel die Befähigung zur Erteilung von Religionsunterricht, zum Predigen oder zur Leitung von Wortgottesdiensten. Eine förmliche

¹⁴³ PR-TR-1976: 2.3; vgl. RStPR 2 Einl.; 5 Einl.; RStGR 2.2; 5 Einl.

¹⁴⁴ RStPR 5.4 Abs. 2; SH-TR-1968: §§ 1—2; H. J. LEININGER, Kriterien der Personalplanung für den pastoralen Dienst, in: Trierer Forum 1975, Heft 4, 10; F. KLOSTERMANN, Laientheologen und Laientheologinnen in kirchlichen Berufen, in: Diakonia 7 (1976) 45.

¹⁴⁵ Synodenbeschuß „Die pastoralen Dienste“ 3.1.2 Abs. 2; MÖRSDORF, Lehrbuch I (Anm. 103) 211; VOLK (Anm. 20) 131 f.; SOCHA, Ordensapostolat (Anm. 25) 74—78; DERS., Dienstämter (Anm. 102) 148 Anm. 45; F. KLOSTERMANN, Zur neuen „Ordnung der pastoralen Dienste“ in der Bundesrepublik Deutschland, in: PTI 6 (Anm. 54) 27—38.

¹⁴⁶ Vgl. DBK, Erläuterung zu den „Richtlinien über persönliche Anforderungen an Diakone und Laien im pastoralen Dienst im Hinblick auf Ehe und Familie“ vom 7. 3. 1979, in: Pressedienst des Sekretariats der DBK, Dokumentation vom 8. 3. 1979, Anlage 1, Ziff. 1 Abs. 2; HEIMERL, Laien (Anm. 129) 101; KARRER, Von Beruf (Anm. 3) 82.

¹⁴⁷ Vgl. MÖRSDORF, Lehrbuch I (Anm. 103) 273 Anm. 2; SOCHA, Ordensapostolat (Anm. 25) 77 Anm. 106; DERS., Dienstämter (Anm. 102) 148; VOLK (Anm. 20) 123.

Einweisung in den Dienst eines PR und GR ist nicht erforderlich und vorgesehen, wohl aber eine liturgische Einführung¹⁴⁸.

Die Bischöfe verwenden für die Dienstübertragung und die darin eingeschlossene kirchliche Sendung die Begriffe „Beauftragung“ (RStPR/GR 1.1 Abs. 1)¹⁴⁹ und „Bestellung“ (RStGR 1.1 Abs. 2). Lediglich die Ermächtigung zum Religionsunterricht und zur Katechese sowie zur Mitwirkung an anderen „Aufgaben des kirchlichen Amtes“ wird als „missio“ bezeichnet (RStPR 5.4 Abs. 3; 6 Einl.; RStGR 5.4 Abs. 2; 6 Einl.)¹⁵⁰. Mit dieser Terminologie kommt nicht hinreichend zum Ausdruck, daß die *gesamte* Berufstätigkeit des PR und GR kraft der bischöflichen Sendung amtlich, im Namen der Kirche erfolgt¹⁵¹. Nach Bischof Stein ist die dem PR und GR erteilte Sendung formal mit der *Missio canonica* für den schulischen Religionsunterricht zu vergleichen, inhaltlich aber bedeutend umfassender, da sie zur Wahrnehmung der mit diesen Diensten verbundenen Aufgaben in der „Verantwortung eines hauptberuflichen Seelsorgers“ befähigt¹⁵². Die tatsächlich geübte Praxis bei der Anstellung von Laienseelsorgern im Bistum Trier entspricht allerdings noch nicht dieser Aussage des Bischofs. Danach wird der Dienst den Bewerbern durch den Arbeitsvertrag in Verbindung mit der Stellenbeschreibung, die vom Generalvikar unterzeichnet sind, übertragen. In der vom Bischof unterschriebenen Sendungsurkunde ist zum Beispiel lediglich vom „Amt des Kommunionhelfers“ und von der „kirchlichen Sendung zum Religionsunterricht und zur Laienpredigt“ die Rede.

Die Einführung einer passenderen ganzheitlichen Bezeichnung für die Verleihung der Ämter des PR und GR ist dringend erforderlich. Das Konzilsdekret „*Apostolicam Actuositatem*“ 24, 5 nennt die Übertragung von Seelsorgsämtern an Laien „*missio*“. Weil dieses Wort in der kirchlichen Rechtssprache aber mehrdeutig ist¹⁵³, wird vielfach vorgeschlagen, hinsichtlich der PR und GR von einer „*missio pastoralis*“ (Sendung zum pastoralen Dienst) zu sprechen¹⁵⁴.

¹⁴⁸ RStPR/GR 5.3; PR-TR-1976: 2.1.

¹⁴⁹ So auch SH-TR-1968: § 13; PR-TR-1976: 2.1.

¹⁵⁰ Vgl. DBK, Pastorale Dienste: Beschluß 3.10.

¹⁵¹ Vgl. DÖPFNER, Bischofswort an die Seelsorgshelferinnen (Anm. 45) Abs. 2; PA-München-1972 (Anm. 6): Einl. Abs. 2; G. GRUBER, Der Beruf des Pastoralassistenten im Erzbistum München und Freising, in: *Pastorales Forum* 12 (1975) Heft 1, 3; WAGNER (Anm. 16) 35.

¹⁵² STEIN, Einheit der Sendung (Anm. 41) 19.

¹⁵³ Es kann u. a. auch die Verleihung bzw. Ausübung von hoheitlicher oder einfacher Hirtengewalt beinhalten; LG 24, 2; cc. 109 S. 4; 1328; vgl. MÖRSDORF, Rechtssprache (Anm. 102) 249 f.; H. SOCHA, Was macht die Laien zu amtlichen Verkündigern?, in: *ThGl* 63 (1973) 437—439; FINKENZELLER (Anm. 75) 133 f. Anm. 4.

¹⁵⁴ Z. B. MÜLLER (Anm. 45) 366 f.; KARRER, Entwurf (Anm. 137) 49. — In Anlehnung an das MP PAULS VI., „*Ministeria quaedam*“ Einl. Abs. 8 und IX empfiehlt sich auch der Begriff „*institutio pastoralis*“.

Der Bischof von Trier erteilt die Sendung für die erste Dienststelle des PR und GR regelmäßig im Rahmen einer gottesdienstlichen Feier¹⁵⁵. Die DBK könnte dafür mit Billigung des Apostolischen Stuhles¹⁵⁶ einen eigenen liturgischen Ritus einführen¹⁵⁷.

3.3 Bischöfliche Amtsterminologie

Nach den geltenden kirchenrechtlichen Bestimmungen bleibt also festzuhalten: PR und GR sind kirchliche Amtsträger. Demgegenüber betonen die Weisungen der DBK mit Nachdruck, daß diese Laienseelsorger kein „kirchliches Amt“ bzw. kein „Amt im theologischen Sinn“¹⁵⁸ innehaben, da es in der Kirche kein „Amt ohne Weihe“ gebe¹⁵⁹. Die in Taufe und Firmung wurzelnden pastoralen Dienste des PR und GR müßten scharf abgehoben werden von dem im „Weihesakrament begründeten kirchlichen Amt“¹⁶⁰, das von altersher in der dreifachen Ordnung von Bischöfen, Priestern und Diakonen ausgeübt werde¹⁶¹. Erst der Diakon habe „durch die sakramentale Weihe teil am kirchlichen Amt“¹⁶². PR und GR könnten zwar „mit einzelnen Aufgaben des kirchlichen Amtes“ beauftragt werden¹⁶³, würden dadurch aber nicht selbst zu Amtsträgern im theologischen Verständnis¹⁶⁴.

Es ist bedauerlich, daß die Bischöfe einerseits legitim die Beachtung kirchlicher Normen verlangen, sich aber andererseits selbst nicht an den ihnen durch das

¹⁵⁵ Paulinus vom 6. 2. 1977, Nr. 6, S. 19; Trierer Volksfreund vom 28. 2. 1978, Nr. 50, S. 5; Paulinus vom 17. 9. 1978, Nr. 38, S. 23; vom 11. 2. 1979, Nr. 6, S. 12; vom 15. 7. 1979, Nr. 28, S. 14; vgl. AG 13, 3.

¹⁵⁶ Vgl. PAUL VI., MP „Ministeria quaedam“ Einl. Abs. 7; dazu SCSent, Schreiben vom 27. 10. 1977 (Anm. 76) 360 f.

¹⁵⁷ Vgl. „Die Beauftragung von Lektoren, Akolythen und Kommunionhelfern... in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes“, hrsg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und der Bischöfe von Bozen-Brixen und Luxemburg, Einsiedeln ... 1974, 25–31, 57–59. — Im Erzbistum München und Freising wurden den Pastoralassistenten zeitweise die Ämter des Lektors und Akolythen übertragen; GRUBER, Beruf des Pastoralassistenten (Anm. 151) 5.

¹⁵⁸ DBK, Pastorale Dienste: Grundsätze 4.2 Abs. 2.

¹⁵⁹ Ebd. Grundsätze 1.4 Abs. 5; 4.3 Abs. 4.

¹⁶⁰ Ebd. Grundsätze 1.4 Abs. 1.

¹⁶¹ Ebd. Grundsätze 1.4 Abs. 2.

¹⁶² HÖFFNER, Brief vom 19. 9. 1978, Ziff. 2 Abs. 6.

¹⁶³ DBK, Pastorale Dienste: Grundsätze 1.4 Abs. 5; 4.1 Abs. 3; 4.3 Abs. 2; Beschluß 3.10; 3.11; RStPR 1.2; 6 Einl.; 6.1; RStGR 1.3; 6 Einl.; 6.1; HÖFFNER ebd. Ziff. 2 Abs. 5 und 7.

¹⁶⁴ DBK ebd. Grundsätze 1.4 Abs. 5; vgl. STEIN, Einheit der Sendung (Anm. 41) 19. — Auch die ROPR „ist von der Absicht geprägt, das eigene, vom kirchlichen Amt deutlich abgehobene Profil des Pastoralreferenten zu betonen“; RUH (Anm. 69) 168.

allgemeinkirchliche Recht verbindlich vorgegebenen Amtsbegriff halten. Nicht erst die vom Vaticanum II aufgestellten Prinzipien für die Kirchenrechtsreform, sondern schon die Aussagen des CIC verbieten es, das für die Kirchenverfassung konstitutive Gegenüber von Klerikern und Laien mit der Unterscheidung zwischen Amtsinhabern und Gläubigen ohne Amt gleichzusetzen¹⁶⁵. Alle Kirchenämter haben ihren theologisch-historischen Wurzelgrund im Apostolat der Zwölf und des Paulus (vgl. AG 5, 1; PO 10, 1). Weil das Bischofskollegium *der* Apostelnachfolger ist (LG 18—29)¹⁶⁶, wird im Dienst der Bischofsgemeinschaft die Einheit und Fülle der amtlichen Sendung der Kirche greifbar. Aber das Amt der Bischofskörperschaft ist nicht das einzige Kirchenamt, sondern das Bischofskollegium selbst vereinigt bereits vielfältige rechtliche Ausformungen der bischöflichen Ämter, vom Papstamt bis zu denen der Weihbischöfe. Auch der priesterliche Dienst wird in vielen priesterlichen Ämtern ausgeübt, zum Beispiel dem des Orts- oder Personalpfarrers, des Vikars oder Kaplans.

Die Formulierung „das (kirchliche, geistliche, priesterliche oder bischöfliche) Amt“¹⁶⁷ ist eine begriffliche Abstraktion, die singularisch in der kirchlichen Wirklichkeit nicht existiert¹⁶⁸. Der Allgemeinbegriff „Amt“ konkretisiert sich hier vielmehr in einer Vielzahl von Kirchenämtern, deren Übertragung teils die personale Prägung durch das Weihesakrament voraussetzt, teils unmittelbar auf der Tauf- und Firmsendung der Gläubigen aufruht. Laien sind nicht bloß befähigt, „in bestimmten Sachbereichen am amtlichen Auftrag der Kirche“ teilzunehmen¹⁶⁹ oder „an der einen oder anderen kirchenamtlichen Aufgabe“ mitzuwirken¹⁷⁰, sondern können eigentliche Kirchenämter, die geistlichen Zwecken dienen, innehaben (LG 33, 3)¹⁷¹. Offizielle Texte verwenden für solche von Laien wahrgenommene Dienste außer der Bezeichnung „munera“¹⁷² auch den Begriff „officia“¹⁷³, der nach

¹⁶⁵ Siehe dazu auch A. ABELLI, Ein Grundgesetz der Restauration? Zum Entwurf einer „Lex fundamentalis“ der Kirche, in: HerKorr 33 (1979) 41.

¹⁶⁶ SOCHA, Grundlegung des Ius Divinum (Anm. 110) 155—161; DERS., Das göttliche Recht (Anm. 110) 203—206, 218—222; H. SCHÜTTE, Die Ämterfrage in der ökumenischen Diskussion, in: LebZeug 33 (1978) 24.

¹⁶⁷ Z. B. DBK, Amt; Dies., Pastorale Dienste: Grundsätze 1.4; 4.1 Abs. 3; 4.3 Abs. 2; Beschluß 3.10; 3.11; RStPR 1.2; 6 Einl.; 6.1; RStGR 1.3; 2.1 Einl.; 6 Einl.; 6.1; PA-München-1972 (Anm. 6): Einl. Abs. 2; HEMMERLE, Einführung (Anm. 72) 42; HÖFFNER, Brief vom 19. 9. 1978, Ziff. 2 Abs. 8.

¹⁶⁸ MÖRSDORF, Lehrbuch I (Anm. 103) 273; DERS., Diskussionsbeiträge (Anm. 133) 125—127.

¹⁶⁹ Synodenbeschluß „Die pastoralen Dienste“ 3.1.2 Abs. 2.

¹⁷⁰ DBK, Pastorale Dienste: Grundsätze 4.2 Abs. 3; vgl. RStPR/GR 6.

¹⁷¹ Vgl. K. MÖRSDORF, Das konziliare Verständnis vom Wesen der Kirche in der nachkonziliaren Gestaltung der kirchlichen Rechtsordnung, in: AKathKR 144 (1975) 397.

¹⁷² Z. B. LG 33, 3; AA 24, 5.

¹⁷³ Z. B. PAUL VI., MP „Ministeria quaedam“ Einl. Abs. 7.

c. 145 § 2 in der Regel das Kirchenamt im engen Sinn meint. Man muß also zwischen ordinierten und nichtordinierten Amtsträgern unterscheiden. Es gibt in der Kirche Ämter, die nicht unmittelbar im Weihesakrament gründen („Ämter ohne Weihe“)¹⁷⁴, gleichwohl auch in einer theologischen Ursprungsbeziehung zum Amt des Apostelkollegiums stehen. Jedes Kirchenamt ist zugleich Dienst und ein Amt im theologischen Sinn; denn auch die von Laien ausgeübten Ämter wurzeln in der gottgeschenkten Berufung des gemeinsamen Priestertums und der darauf aufbauenden Indienstnahme durch jene, die „an Christi Statt“ (2 Kor 5, 20) dem Gottesvolk vorstehen¹⁷⁵; auch die Leitungsämter der Ordinierten sind eingebettet in die eine, alle Gläubigen umfassende Sendung der ganzen Kirche¹⁷⁶.

4. Abgrenzung von den Klerikern

Hier Ämter, dort nichtamtliche Tätigkeiten — dieses Schema eignet sich mithin nicht zur Abgrenzung der Dienste der Kleriker von den neuen Seelsorgsberufen der Laien. Zwischen beiden Gruppen bestehen vielmehr folgende Unterschiede.

4.1 Im sakramental-personalen Bereich

Die Ämter des PR und GR sind rechtliche Ausfaltungen des gemeinsamen Priestertums, an dem alle Gläubigen durch Taufe und Firmung teilhaben (RStPR/GR 1.1 Abs. 1)¹⁷⁷. In den Initiationssakramenten ergreift der Dreifaltige Gott erneut und für immer von einem Menschen Besitz und beruft ihn, die Heilssendung der Kirche in der Welt mitzutragen. Kommt der Getaufte seiner Berufung nach, vergewärtigt er unter den Mitmenschen Christus als das Lebens- und Wirkprinzip seiner Kirche¹⁷⁸. Der Tauf- und Firmauftrag ist nicht unbedingt, ja in der Regel nicht, auf die Verwirklichung in einem kirchlichen Beruf ausgerichtet, er bietet aber eine hinreichende sakramentale Grundlage für die Betrachtung mit einem hauptberuflichen pastoralen Dienst in der Kirche¹⁷⁹.

¹⁷⁴ PAUL VI., Ap. Schreiben „*Evangelii nuntiandi*“ Nr. 73 Abs. 3—5; P. PICARD, Vom Sinn der Weihe, in: Rith, Diakon (Anm. 18) 12.

¹⁷⁵ Vgl. ABELLI (Anm. 165) 41.

¹⁷⁶ Vgl. LG 12, 1; JOHANNES PAUL II., Schreiben an alle Priester vom 8. 4. 1979, Nr. 3; SOCHA, Ordensapostolat (Anm. 25) 66, 71 f.; MÜLLER (Anm. 45) 364; E. ARETZ, Der Diakon im pastoralen Dienst, in: Rith, Diakon (Anm. 18) 22; SCHÜTTE (Anm. 166) 27, 30; oben II.1.

¹⁷⁷ DBK, Pastorale Dienste: Beschluß 3.10.

¹⁷⁸ Vgl. Ordnung für Mitarbeitervertretungen im Bistum Trier vom 13. 6. 1978, Präambel Abs. 1, in: ABl. Trier 122 (1978) 135.

¹⁷⁹ Vgl. PAUL VI., Ap. Schreiben „*Evangelii nuntiandi*“ Nr. 73 Abs. 1; DBK, Pastorale Dienste: Grundsätze 1.4 Abs. 4.

Dagegen sind die Ämter der *Kleriker* rechtliche Ausprägungen der im Weihe-sakrament bleibend geschenkten personalen Erwählung und Bevollmächtigung. Die sakramentale Ordination befähigt zu einer qualitativ anderen Teilnahme am Heilsauftrag der Kirche¹⁸⁰. Das Konzil spricht von einem wesentlichen Unterschied zwischen dem gemeinsamen und dem besonderen Priestertum (LG 10, 2)¹⁸¹ und sieht diesen darin gegeben, daß Bischöfe, Priester und Diakone durch die Weihe und die ihr entsprechende kanonische Sendung mit der geistlichen Vollmacht (*potestas sacra*) betraut werden, in der nach kirchlicher Überzeugung die von Jesus Christus dem engeren Jüngerkreis übertragene Gewalt fortexistiert¹⁸². Indem die Kleriker kraft der im Sakrament unverlierbar gegebenen Vollmacht dem Gottesvolk dienen, garantieren sie, daß die Jesusjünger unverbrüchlich mit dem geschichtlichen und erhöhten Herrn verbunden bleiben¹⁸³, bringen sie zum Ausdruck, daß die Kirche ganz die von ihm Zusammengerufene und auf ihn Angewiesene ist, daß er es erstlich und letztlich ist, der trotz und in aller menschlichen Unzulänglichkeit sein Volk aufbaut und erhält. Innerhalb der Glaubensgemeinschaft von grundsätzlich gleichen Gliedern haben so die Kleriker die sakramentale Bestimmung, die geistgewirkte Christusgegenwart und -abhängigkeit lebendig zu erhalten. Weil sie werkzeuglich an der Vollmacht Christi teilhaben, stehen sie zugleich in gewisser Weise den ihnen anvertrauten Gläubigen gegenüber¹⁸⁴. Die in der Weihe vermittelte geistliche Befugnis ist wesentlich darauf angelegt, in einem kirchlichen Dienst zur Entfaltung zu kommen¹⁸⁵.

In den Stufen der *Bischofs- und Priesterweihe* verleiht die Ordination die sakramental-seinshafte Berufung¹⁸⁶ zum Hirtendienst, das heißt die Befähigung, das Volk Gottes im Namen Christi zuzurüsten, zu leiten und zu einen, ihn als Haupt

¹⁸⁰ LG 21, 2 mit 25—27 und CD 12—18; LG 28, 1 mit PO 4—6; PAUL VI., MP „*Sacrum diaconatus ordinem*“ vom 18. 6. 1967, Einl. Abs. 3; AAS 59 (1967) 698; JOHANNES PAUL II., Schreiben an alle Priester vom 8. 4. 1979, Nr. 7 Abs. 1; DBK, Amt Nrn. 11, 41, 44; L. OTT, Das Weihesakrament, Freiburg i.Br. 1969 (= HDG IV/5) 29 f., 48 f., 57—59, 97—100.

¹⁸¹ Vgl. dazu JOHANNES PAUL II. ebd. Nrn. 3—5; LEHMANN, Das dogmatische Problem (Anm. 34) 156 Anm. 53, KRÄMER, Grundlegung (Anm. 30) 138 f.

¹⁸² LG 10, 2; 18, 1; 19; 22, 2; 27, 1; 28, 1; 32, 4; vgl. Mt 19, 28; 28, 18—20; Mk 16, 15—18; Lk 22, 28—30; 24, 47 f.; Jo 20, 23; M. KAISER, Die Einheit der Kirchengewalt nach dem Zeugnis des Neuen Testaments und der Apostolischen Väter, München 1956 (= MThS.K 7); P. KRÄMER, Dienst und Vollmacht in der Kirche. Eine rechtstheologische Untersuchung zur *Sacra Potestas*-Lehre des II. Vatikanischen Konzils, Trier 1973 (= TThSt 28).

¹⁸³ DBK, Amt Nrn. 42, 4; 43—44; PICARD (Anm. 174) 14 f.

¹⁸⁴ DBK, Pastorale Dienste: Grundsätze 2.1 Abs. 3; GRESHAKE (Anm. 29) 18—23; H. J. URBAN, Das Petrusamt in der innerkatholischen und ökumenischen Diskussion, in: LebZeug 33 (1978) 19 f.; SCHÜTTE (Anm. 166) 27—29.

¹⁸⁵ DBK ebd. Grundsätze 1.4 Abs. 3.

¹⁸⁶ Vaticanum II, *Nota explicativa praevia* (zu LG) 2, 2.

und Herrn der Kirche zu vergegenwärtigen¹⁸⁷, vor allem an den entscheidenden Knotenpunkten des kirchlichen und menschlichen Lebens¹⁸⁸. Weil nur die Bischofs- und Priesterweihe zum Handeln in der Person Christi ermächtigt, sind allein Bischöfe und Priester im ursprünglichen und vollen theologischen Sinn befähigt, auch im Namen der Kirche oder einer ihrer Teilgemeinschaften aufzutreten und zu sprechen¹⁸⁹.

Während dem *Bischof* aufgegeben ist, für das Bistum Christus als Haupt, Grund und Maß der Kirche zu repräsentieren¹⁹⁰, ist der *Priester* durch Weihe und Sendung dazu bevollmächtigt, dieses christologische Gegenüber für die Gemeinde zu vergegenwärtigen¹⁹¹. Durch seine sakramental-rechtliche Verankerung im diözesanen Presbyterium ist der Priester zugleich berufen, seine Gemeinde auf die Teilkirche hin offenzuhalten und über diese in die Gesamtkirche einzubinden (PO 10, 1)¹⁹². Ohne den priesterlichen Vorsteher kann eine Gemeinschaft von Gläubigen nicht im vollen Sinn Gemeinde Christi sein¹⁹³. Die sakramentale Prägung zum Hirtendienst erlangen Bischöfe und Priester somit nicht zur persönlichen Auszeichnung, sondern um der Brüder und Schwestern willen, die sie als Vertreter des unsichtbaren Herrn zur Einheit in ihm und auf ihn hin verbinden sollen¹⁹⁴.

Dem PR und GR fehlt die sakramentale Hirtenweihe. Darum bleiben sie Laien, unbeschadet ihrer Hineinnahme in den amtlichen Auftrag der Kirche¹⁹⁵,

¹⁸⁷ LG 21; 27–28; 37, 2; PO 6, 1; 12, 1; Synodenbeschluß „Die pastoralen Dienste“ 2.5.1 Abs. 1; L. SCHEFFCZYK, Die Christusrepräsentation als Wesensmoment des Priesteramtes, in: *Catholica* 27 (1973) 293–311; POTTMEYER, Thesen (Anm. 137) 317–319, 322 f.; ZOLLITSCH (Anm. 41) 51.

¹⁸⁸ K. RAHNER, Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis, Freiburg i. Br. 1974 (= QD 65) 62 f.; GRESHAKE (Anm. 29) 22 f.

¹⁸⁹ LG 10, 2; 23, 1; PO 2, 3; 13, 3; SC 33; Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei, Erklärung zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt vom 15. 10. 1976 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 3, hrsg. vom Sekretariat der DBK, Bonn 1976) Nr. 5 Abs. 7; DBK, Pastorale Dienste: Grundsätze 1.4 Abs. 2–3; dies., Der Priester im Dienst der Versöhnung vom 14. 11. 1977, Bonn 1977 (= Sekretariat der DBK, Hrsg., Die deutschen Bischöfe 14) 12 f., 18, 20; SOCHA, Was macht die Laien (Anm. 153) 440 f.; KRÄMER, Dienst und Vollmacht (Anm. 182) 45 f., 68–70, 102 f.; K. PETERS, Die doppelte Repräsentation als verfassungsrechtliches Strukturelement der Kirche. Rechtstheologische Überlegungen zum II. Vatikanischen Konzil, in: *TThZ* 86 (1977) 228–231.

¹⁹⁰ DBK, Pastorale Dienste: Grundsätze 2.1 Abs. 1.

¹⁹¹ DBK ebd. Grundsätze 2.1 Abs. 2; 2.2.

¹⁹² DBK ebd. Grundsätze 2.1 Abs. 3; 2.2 Abs. 1; 2.3.

¹⁹³ Synodenbeschluß „Die pastoralen Dienste“ 5.1.1 Abs. 4; HÖFFNER, Brief vom 19. 9. 1978, Ziff. 3 Abs. 2.

¹⁹⁴ JOHANNES PAUL II., Schreiben an alle Priester vom 8. 4. 1979, Nrn. 4, 6, 8; MÖRS DORF, Das konziliare Verständnis (Anm. 171) 398; VOLK (Anm. 20) 143.

¹⁹⁵ DBK, Pastorale Dienste: Grundsätze 4.3 Abs. 3; POTTMEYER, Thesen (Anm. 137) 316–322; DERS., Zuordnung (Anm. 137) 16–18.

und sind im theologisch-rechtlichen Sinn nicht fähig, Vorsteher oder Leiter einer Gemeinde zu sein¹⁹⁶. Der Amtscharakter ihres Berufes bringt sie zwar in ein soziologisches Gegenüber zur Gemeinde. Weil sie aber nicht ermächtigt sind, in der Person Christi, des Hauptes der Kirche, zu wirken¹⁹⁷, stehen sie, theologisch betrachtet, ausschließlich *in* der Gemeinde¹⁹⁸. Ihre rechtliche Befugnis, im Namen der Kirche zu handeln, ist eine abgeleitete; sie gründet in der Sendung durch den Bischof, der auf Grund seiner sakramental-personalen Prägung zur christologischen und ekklesiologischen Repräsentation befähigt ist.

4.2 Im funktionalen Bereich

Die jeweils andere personale Konsekration ist der entscheidende theologische Unterschied zwischen den Klerikern und den Laienseelsorgern. Diese Differenz muß im Auge behalten werden, wenn man in der konkreten Seelsorgsarbeit eine weitgehende Überschneidung der von beiden Gruppen ausgeübten Aufgaben feststellt¹⁹⁹. Doch lassen sich auch im funktionalen Bereich Grenzlinien aufzeigen. Nachdem das Vaticanum II deutlich die *Einheit der geistlichen Vollmacht* und deren Verwurzelung in der Ordination herausgestellt hat²⁰⁰, sind Laien zunächst einmal grundsätzlich von Funktionen ausgeschlossen, deren Wahrnehmung die Ausstattung mit geistlicher Vollmacht voraussetzt²⁰¹.

¹⁹⁶ DBK ebd. Grundsätze 1.4 Abs. 5; 1.6 Abs. 1; Beschluß 3.6; RStPR/GR 6.2; MÖRSDORF, Das konziliare Verständnis (Anm. 171) 398; VOLK (Anm. 20) 143. F. KLOSTERMANN, Priester und priesterlicher Dienst in der Gemeinde von morgen, in: DERS., Priesterangel (Anm. 49) 151—156.

¹⁹⁷ Nach AA 3,1 sind die Laien durch die Taufe mit Christus, dem Haupt, verbunden; sie vermögen aber nicht „in persona Christi Capitis“ zu handeln.

¹⁹⁸ POTTMEYER, Zuordnung (Anm. 137) 9, 14.

¹⁹⁹ GRESHAKE (Anm. 29) 22 f.; VOLK (Anm. 20) 129.

²⁰⁰ LG 21,2 mit Nota explicativa praevia 2,2; vgl. dazu W. BERTRAMS, De quadam singulari relatione Concilii Vaticani II, in: PRMCL 68 (1979) 369—376.

²⁰¹ Vgl. DBK, Pastorale Dienste: Grundsätze 1.4 Abs. 5; MÖRSDORF, Das konziliare Verständnis (Anm. 171) 398; H. SCHMITZ, Tendenzen nachkonziliarer Gesetzgebung, in: AKathKR 146 (1977) 403—406; CORDES, Kirchliches Amt (Anm. 29) 58 f.; FORSTER, Apostolat der Laien (Anm. 27) 63. — Ob Laien an einzelnen Befugnissen der geistlichen Vollmacht teilhaben oder Träger einer „nichtgeistlichen“ kirchlichen Vollmacht sein können, ist theologisch noch nicht eindeutig geklärt. Auch auf die Frage, welche amtlichen Handlungen *nur* in geistlicher Vollmacht getätigt werden können und für welche schon ein rechtlicher Auftrag genügt, vermag die Theologie noch keine sichere Auskunft zu geben; siehe dazu H. SOCHA, Der Dienst der Pastoralreferenten und die eine geistliche Vollmacht, in: AKathKR 147 (1978) Heft 2; Acta Pontificiae Commissionis CIC recognoscendo, in: Communicationes 10 (1978) 88; F. J. URRUTIA, De magisterio ecclesiastico. Observationes quaedam ad propositam reformationem part. IV, libri III, CIC, in: PRMCL 68 (1979) 333—339.

Auf Grund der in der Priesterweihe empfangenen Hirtenordination und der bischöflichen Sendung obliegt dem *Presbyter*²⁰² die unvertretbare Verantwortung für den Aufbau, die Einheit und Leitung der Gemeinde in allen ihren Bezügen. Er ist für das Ganze der Gemeinde bestellt²⁰³; das heißt ihm sind alle Gemeindeglieder in den für sie entscheidenden Lebenssituationen anvertraut; er hat für die Ermöglichung, Befähigung und Begleitung aller Dienste zu sorgen; er muß das Eigenleben der Gemeinde und ihre gesellschaftliche Ausstrahlung inspirieren; er soll sich um die Verbundenheit seiner Gläubigen untereinander und mit der Teil- und Weltkirche bemühen. Zu diesem umfassenden Vorsteher- und Einheitsdienst befähigt den Priester in erster Linie nicht ein besonderes Organisations- oder Administrationstalent, sondern die in der Weihe empfangene Geistesgabe, die ihn zum Organ für die Hirtenliebe des erhöhten Herrn macht²⁰⁴.

Die Gegenwart des Herrn im Heiligen Geist als Haupt-, Lebens- und Wirkprinzip der Kirche verwirklicht sich am dichtesten in der eucharistischen Feier. Sie veranschaulicht am eindringlichsten Würde und Auftrag aller Glieder des Gottesvolkes. Weil den unsichtbaren Herrn, auch in seinem Gegenüber zur Kirche, nur der Priester zu repräsentieren vermag, ist er allein imstande, die Eucharistiefeier zu leiten²⁰⁵. Die durch den Presbyter zur Eucharistie versammelte Gemeinschaft ist die Zusammenfassung aller priesterlichen Funktionen²⁰⁶ und zugleich „Quelle und Höhepunkt“ des christlichen Lebens und Apostolates überhaupt (LG 11,1; PO 5, 2)²⁰⁷.

Im Unterschied zum Priester beziehen sich die Tätigkeiten des PR und GR nicht auf die Gesamtheit der Gemeinde, sondern auf begrenzte Personengruppen, auf bestimmte Sach- und Lebensbereiche oder auf einzelne Aufgaben der kirchlichen Grunddienste²⁰⁸. Mögen PR und GR viele Funktionen ausüben, die auch

²⁰² Die hier gegebene Funktionsbeschreibung gilt unmittelbar und uneingeschränkt für den Inhaber des Pfarreramtes; in einem bestimmten Sinn ist aber jeder Priester auf Grund seiner Hirtenstellung „Pfarrer“; vgl. K. MÖRSDORF, Der Träger der eucharistischen Feier, in: Theologische Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München (Hrsg.), *Pro mundi vita*, Festschrift zum eucharistischen Weltkongreß 1960, München 1960, 230 f.; K. RAHNER, Pastorale Dienste und Gemeindeleitung, in: StZ 102 (1977) 734 f.

²⁰³ DBK, Pastorale Dienste: Grundsätze 1.4 Abs. 2; STEIN, Einheit der Sendung (Anm. 41) 19; ZOLLITSCH (Anm. 41) 37 f.

²⁰⁴ JOHANNES PAUL II., Schreiben an alle Priester vom 8. 4. 1979, Nr. 5; HÖFFNER, Brief vom 19. 9. 1978, Ziff. 3.

²⁰⁵ Synodenbeschluß „Die pastoralen Dienste“ 2.5.3 Abs. 1; 3.3.1 Abs. 2; DBK, Pastorale Dienste: Grundsätze 2.1 Abs. 2.

²⁰⁶ Synodenbeschluß ebd. 5.1.1 Abs. 4; DBK ebd. Grundsätze 2.2 Abs. 2; HEMMERLE, Einführung (Anm. 72) 36 f.

²⁰⁷ Vgl. JOHANNES PAUL II., Schreiben an alle Priester vom 8. 4. 1979, Nr. 4.

²⁰⁸ DBK, Pastorale Dienste: Grundsätze 4.2; Beschluß 3.10; RStGR 1.3; ZOLLITSCH (Anm. 41) 42 f.; FORSTER, Apostolat der Laien (Anm. 27) 71.

der Priester erfüllt, so geschieht dies doch nicht in der Eigenständigkeit und -verantwortung des Gemeindeleiters²⁰⁹.

Schwieriger erscheint im Augenblick noch die funktionale Abgrenzung der Laienseelsorger vom Dienst der *Ständigen Diakone*, deren theologisch-rechtliche Profilierung noch nicht zu einem befriedigenden Ergebnis geführt hat²¹⁰. Das Konzil hat eine alte Formel aufgegriffen, wonach der Diakon die Handauflegung „non ad sacerdotium, sed ad ministerium“ (nicht zum Priestertum, sondern zur Dienstleistung) erhält (LG 29, 1). Damit ist klargestellt, daß der Diakon nicht zur Gemeindeleitung befugt ist²¹¹, aber noch kein eindeutiges Berufsbild umschrieben, weil alle Kirchenämter Dienstleistungen sind²¹². Wenn man „ministerium“ mit „Hilfeleistung“ wiedergibt, die dem Bischof und den Presbytern gilt²¹³, so ist zu sagen, daß auch PR und GR den kirchlichen Vorstehern helfen, und zwar vielfach auf Grund einer qualifizierteren Ausbildung als die Diakone²¹⁴ und stets hauptberuflich.

Es gibt nur wenige dem Diakon zugeordnete Aufgaben²¹⁵, die vom PR und GR wegen der fehlenden Ausstattung mit der in der Ordination gründenden geistlichen Vollmacht (noch) nicht oder nicht in der gleichen Weise wahrgenommen werden können²¹⁶. Nach geltender Ordnung vermögen Laienseelsorger in den deutschen Diözesen zum Beispiel nicht der Eheschließung zu assistieren²¹⁷, die

²⁰⁹ DBK ebd. Grundsätze 1.6 Abs. 1; Beschluß 3.6.

²¹⁰ Vgl. Synodenbeschluß „Die pastoralen Dienste“ 4.1.1 Abs. 3; MÖRSDORF, Das konziliare Verständnis (Anm. 171) 397; DENS., Das Weihesakrament in seiner Tragweite für den verfassungsrechtlichen Aufbau der Kirche, in: Ephemerides Theologicae Lovanienses 52 (1976) 201; POTTMEYER, Thesen (Anm. 137) 325–328; K. FORSTER, Situationsbericht zur Ordnung der pastoralen Dienste, in: DBK, Pastorale Dienste 50, 52, 63; RAHNER, Pastorale Dienste (Anm. 202) 735, 737; VOLK (Anm. 20) 122–125; J. KRAMER, Der Ständige Diakonat und pastorale Dienste, in: PTI 6, 95–100; A. NEFF, Ermutigende Entwicklung des Ständigen Diakonats, in: Paulinus vom 18. 2. 1979, Nr. 7, S. 15.

²¹¹ Synodenbeschluß ebd. 4.1.3 Abs. 1; DBK, Pastorale Dienste: Beschluß 3.8; MÖRSDORF, Diskussionsbeiträge (Anm. 133) 108; N. GREINACHER, Das Problem der nichtordinierten Bezugspersonen in katholischen Gemeinden, in: Diakonia 9 (1978) 410.

²¹² DBK ebd. Grundsätze 3.1 Abs. 1; VOLK (Anm. 20) 124.

²¹³ Z. B. MÖRSDORF, Das konziliare Verständnis (Anm. 171) 397.

²¹⁴ VOLK (Anm. 20) 128.

²¹⁵ Vgl. PAUL VI. MP „Sacrum diaconatus ordinem“ vom 18. 6. 1967, V.

²¹⁶ Vgl. DBK, Pastorale Dienste: Grundsätze 3.2 Abs. 1; PICARD (Anm. 174) 11.

²¹⁷ Vgl. Sacra Congregatio de Disciplina Sacramentorum, Instruktion über die außerordentliche Eheschließungsform nach c. 1098 vom 7. 12. 1971, in: AKathKR 141 (1972) 510–512; siehe dazu auch Acta Pontificiae Commissionis CIC recognoscendo, in: Communicationes 10 (1978) 88.

feierliche Taufe zu spenden²¹⁸ oder der Beerdigungsliturgie vorzustehen²¹⁹; sie können nur subsidiär mit der Leitung von Wortgottesdiensten oder der Predigt betraut werden²²⁰.

Für die DBK besteht die Grundfunktion der diakonalen Ämter in dem helfend-dienenden, die Liebe Jesu bezeugenden Dasein für die Notleidenden²²¹. Daraus ergeben sich als Aufgabenschwerpunkte

- die Bildung und Betreuung vor- und innergemeindlicher Gruppen²²²;
- die Mitwirkung beim Aufbau brüderlicher Gemeinde und bei der Befähigung aller zum Dienen²²³;
- die Verkündigung und der liturgische Dienst²²⁴.

Es bleibt abzuwarten, ob sich aus dieser Umschreibung für den auf der Gemeindeebene eingesetzten Diakon ein eigenständiges attraktives Berufsprofil entwickeln läßt, das in seinem äußeren Erscheinungsbild auf Dauer mit dem der PR und GR zu konkurrieren vermag. Gegenwärtig heben sich beide Berufsgruppen primär theologisch-ontologisch voneinander ab: PR und GR üben ihre Hilfsämter in der Kraft der Tauf- und Firmungsweihe aus, die Diakone hingegen auf Grund der durch die Handauflegung empfangenen sakramental-personalen Prägung zum amtlichen Helferdienst.

²¹⁸ Vgl. „Die Feier der Kindertaufe in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes“, hrsg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und des Bischofs von Luxemburg, Einsiedeln ... 1971, Vorbemerkungen Nrn. 21, 27; dazu PICARD (Anm. 174) 14.

²¹⁹ Vgl. „Die kirchliche Begräbnisfeier in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes“, hrsg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und des Bischofs von Luxemburg, Einsiedeln ... 1972, Pastorale Einführung Nr. 26; dazu E. GWERDER, Der Laientheologe zwischen Amt und Gemeinde, in: Schweizerische Kirchenzeitung 145 (1977) 401; L. BRINKHOFF, Immer mehr Begräbnisfeiern von Laien geleitet, in: Gottesdienst 11 (1977) 153.

²²⁰ Vgl. Ausführungsbestimmungen zum Synodenbeschluß „Gottesdienst“: Sonntäglicher Gemeindegottesdienst ohne Priester, vom 9. 7. 1977, in: ABl. Trier 121 (1977) 119–120; DBK, Richtlinien für die Beteiligung der Laien an der Verkündigung in den Diözesen der Bundesrepublik Deutschland vom 3./7. 3. 1974, in: ABl. Trier 118 (1974) 114 f.

²²¹ DBK, Pastorale Dienste: Grundsätze 3.1; 3.2 Abs. 4; vgl. Synodenbeschluß „Die pastoralen Dienste“ 4.1.1 Abs. 4; HEMMERLE, Einführung (Anm. 72) 40; ZOLLITSCH (Anm. 41) 41, 43; NEFF (Anm. 210) 15.

²²² DBK ebd. Grundsätze 1.6 Abs. 2; 3.2 Abs. 2; 3.3; Synodenbeschluß ebd. 4.1.2 Abs. 1.

²²³ DBK ebd. Grundsätze 3.1; 3.3; Synodenbeschluß ebd. 4.1.2 Abs. 1; 4.1.3 Abs. 2; B. STEIN, Die Ständigen Diakone im Bistum Trier, in: Rith, Diakon (Anm. 18) 9.

²²⁴ DBK ebd. Grundsätze 3.2 Abs. 3 und 5; Synodenbeschluß ebd. 4.1.2 Abs. 2–4.

Moraltheologische Kriterien für eine gesetzliche Regelung der Organtransplantation

Am 26. April 1979 fand im Bundestag in Bonn die erste Lesung des Entwurfs der Bundesregierung für eine rechtliche Verankerung von Organverpflanzungen statt. Regierung und SPD befürworteten die Widerspruchslösung. Hat der Verstorbene eine Organentnahme nicht ausdrücklich abgelehnt, wird sein Einverständnis dazu präsumiert. Bundesrat, CDU/CSU und FDP plädieren für die Informationslösung. Für die Zulässigkeit eines Eingriffes wird danach die Zustimmung des Verstorbenen bzw. seiner Angehörigen verlangt. Wie die Aussprache zeigte, wird eine von einer möglichst breiten Mehrheit getragene Lösung angestrebt, „eine ganz hervorragende Ausgangsvoraussetzung für die Beratung in den Ausschüssen“, wie der Bundesminister der Justiz, H. J. Vogel betonte.

Auf die Schwierigkeiten, die eine Transplantation in medizinischer, ethischer und rechtlicher Hinsicht aufwirft, läßt die lange Vorbereitungszeit schließen. Bereits am 29. August 1975 war ein erster „Ministerieller Entwurf eines Transplantationsgesetzes der Bund-Länder-Arbeitsgruppe „Transplantation““ vorgelegt worden. Er basierte wie der lang erwartete „Referentenentwurf eines Gesetzes über Eingriffe an Verstorbenen zu Transplantationszwecken“ vom 12. Mai 1978 auf dem Widerspruchsmodell. Demgegenüber gingen die „Stellungnahme des Kommissariates der deutschen Bischöfe“ vom 14. August 1978 und die „Stellungnahme des Bundesrates“ vom 10. November 1978 vom Zustimmungsmodell aus. Am 14. März 1979 beschloß das Bundeskabinett die Vorlage des Widerspruchsmodells.

Um die Tragweite der jeweiligen Entscheidung zu verdeutlichen und um eine eigene Urteilsbildung zu erleichtern, werden zunächst die ärztlichen (I) und moraltheologischen (II) Kriterien skizziert. Eine darauf basierende Stellungnahme zu beiden Gesetzesentwürfen (III) soll die daraus resultierenden Aufgaben für den einzelnen wie für die staatliche und kirchliche Gemeinschaft motivieren (IV).

I. Das medizinische Zustandsbild

Die Aussichten, eine Heilung zu erreichen, indem ein erkranktes Organ durch das gesunde Organ eines Mitmenschen ausgewechselt wird, sind in den letzten

* Weiterführende Informationen enthält J. G. Ziegler (Hg.), Organverpflanzung. Medizinische, rechtliche und ethische Probleme. Düsseldorf 1977.

Jahren derart gestiegen, daß man in einem etwas anrühigen Vergleich mit einer Autoreparaturwerkstätte von „Ersatzteilchirurgie“ gesprochen hat. Daß ein gesunder Mensch eines seiner paarigen Organe, zum Beispiel eine der beiden Nieren, zur Verfügung stellt, um einem Mitmenschen das Weiterleben zu ermöglichen, ist nicht mehr üblich. Man beschränkt sich auf die Übertragung eines Organs aus einem Leichnam.

1

Nach dem Ersten Weltkrieg wurden die ersten Bluttransfusionen und Hautverpflanzungen vorgenommen. Am 23. Dezember 1954 folgte die erste *Nierenübertragung*. In über 2000 Fällen wurde bisher diese Heilmethode angewandt. Nunmehr gelingen 70 % der Operationen. Die längste Überlebensdauer mit einer Fremdniere beträgt zur Zeit 21 Jahre. In der Bundesrepublik erkranken jährlich 3000 Männer und Frauen an chronischem Nierenversagen. Falls sie nicht rechtzeitig an eine künstliche Niere angeschlossen werden, ist der Tod über kurz oder lang besiegelt. Zwar haben wir mit der Schweiz und Italien das dichteste Versorgungsnetz an Dialysezentren. Allerdings erfordert eine Blutwäsche einen jährlichen Aufwand von mindestens 60 000 DM. Sie ist überdies umständlich, da sie zwei- oder dreimal wöchentlich vollzogen werden muß. Durch eine Nierenverpflanzung werden diese Schwierigkeiten behoben. Während aber im europäischen Durchschnitt 20 % aller Erkrankten transplantiert werden, beträgt der Durchschnitt hiezulande lediglich 5 %. Daraus folgt, daß pro Jahr derzeit für den Großteil der neu hinzukommenden Nierenpatienten keine Spenderniere zur Verfügung steht.

Noch deprimierender ist die Tatsache, daß jährlich rund 4000 Mitbürger vor dem völligen, beziehungsweise teilweisen Erblinden durch eine Übertragung der *Augenhornhaut* bewahrt werden könnten. Es stehen aber kaum ein Drittel der benötigten Transplantate zur Verfügung. Eine ähnliche Differenz zwischen Heilungsmöglichkeit und tatsächlicher Heilung besteht hinsichtlich der Einpflanzung von *Gehörknöchelchen*. Man überlege, was es für den Betroffenen und seine Umgebung bedeutet, wenn durch eine Organübertragung die Belastung abgewandt wird, als Blinder oder Tauber weiterleben zu müssen.

Seit der Südafrikaner Christian Barnard am 3. Dezember 1967 seine sensationelle Herzverpflanzung vollzogen hat, sind weltweit an 350 Herzen implantiert worden. 77 Patienten verdanken diesem Eingriff die Verlängerung ihres Lebens bis heute, davon 60 % über fünf Jahre. Der Franzose Emmanuel Vitria (58) lebt seit dem 26. November 1963 unbeschwert mit einem implantierten Herzen.

Wann einmal *künstliche Organe* eine Transplantation überflüssig machen, vermag niemand zu sagen. Zwar meint ein Report der Research and Development Corporation der amerikanischen Regierung, daß bis 1985 Ersatzorgane aus Kunststoff bereitstünden. Bis jetzt gelang, wenn man von künstlichen Gelenken ab-

sieht, lediglich die erfolgreiche Einpflanzung des Herzschrittmachers. Dadurch wurden in der Bundesrepublik bei 45 000 Patienten Störungen des Herzschlages ausgeglichen.

Die Verpflanzung von Organen, zum Beispiel der Niere, ist zu einer routinemäßigen Heilmethode geworden. Sie erlaubt bei sonst aussichtslosen Erkrankungen, Leben zu retten, Krankheiten zu heilen und Schmerzen zu lindern.

2

Zwei Umstände ermöglichen die relativ häufige Vornahme dieser Therapie. Es handelt sich um die differenzierte, genauere *Feststellung des Todesintrittes* (a) und die Zunahme *tödlicher Kopfverletzungen* (b) in unserer hochtechnisierten Welt.

a) Bis zum 17. Jahrhundert wurde der Tod des Menschen dem Aufhören der Tätigkeit des Zwerchfelles, dem letzten Atemzug gleichgesetzt, später dem Stillstand des Kreislaufes, dem letzten Herzschlag. Seit einem Jahrzehnt spricht man vom *Hirntod*. Durch das Elektroenzephalogramm (EEG) können die Gehirnströme gemessen werden. Mittels eines Angiogramms kann überdies der Ausfall der Durchblutung des Gehirns nachgewiesen werden. Entfällt der Druckunterschied zwischen Arterien und Venen des Gehirns, kann festgestellt werden, daß die Versorgung mit dem lebensnotwendigen Sauerstoff durch die Blutzirkulation aufgehört hat. Diese sich gegenseitig kontrollierenden Verfahren erlauben es, den irreversiblen, unwiderruflichen völligen Ausfall der Reaktionen des Gehirns nachzuweisen.

Beim Transplantationskolloquium der bayerischen Ärztekammer am 18. und 27. Oktober 1978 in München stellte Professor J. Lissner von der Universitätsklinik für Radiologie in München klar: „Diese Angiographie dauert 30 Minuten. Im Zweifelsfall wird sie wiederholt. Wenn das Gehirn 30 Minuten lang nicht durchblutet ist, ist der Hirntod einwandfrei bewiesen und gleichzeitig dokumentiert. Alle anderslautenden Beobachtungen sind entweder falsch; oder es handelt sich nicht um einen irreversiblen Hirntod.“

Natürlich kommen auch partielle Gehirnschäden ohne Todesfolge vor. Um einen teilweisen Ausfall von Gehirnpartien handelt es sich vermutlich bei E. E. Esposito, die am 4. August 1941 in Chicago am Blinddarm operiert worden war und aus der Narkose nicht mehr aufwachte. Sie starb im November 1978.

Mit dem vollständigen Funktionsverlust des Gehirns ist bei dem Betroffenen auch die Vorbedingung zu jedweden geistigen bewußten Verhalten geschwunden. Die Tätigkeit, die den Menschen als einen verkörperten Geist im Unterschied zu Tier und Pflanze auszeichnet, ist ein, wenn auch noch so geringes Maß an selbstbewußtem Leben. Wenn aber bei einer Schädelverletzung das Gesamthirn, die biologische Grundlage geistigen Lebens, unwiederbringlich zerstört worden ist,

sind zugleich die Voraussetzungen für ein personales Leben endgültig vernichtet. Die leibverfaßte Ganzheit, die den Menschen als einen verkörperten Geist charakterisiert, ist zerfallen. Nach herkömmlicher Sprechweise hat die Trennung von Körper und Seele stattgefunden. Der Gehirntod oder Individualtod, der Tod der Eigenperson, ist eingetreten. Unter diesen Umständen hat ein Mensch aufgehört, als Mensch zu leben. Er ist als Mensch gestorben. Die erregend neue und ungewohnte Tatsache besteht darin, daß bei nicht gerade häufig eintretenden Umständen der Hirntod wegen eines plötzlichen Durchblutungsstops vor dem allgemeinen Kreislaufstillstand eintritt, während üblicherweise der entgegengesetzte Verlauf den Sterbevorgang kennzeichnet.

b) Trotz des Hirntodes können Atmung und Herzstätigkeit eine bestimmte Zeitlang weitergehen, beziehungsweise durch die Herz-Lungenmaschine künstlich erhalten werden. Man spricht etwas ungenau von einem „lebenden Leichnam“. Zwar ist die geistige Tätigkeit verlorengegangen, die *Funktionstüchtigkeit der übrigen Organe*, zum Beispiel des Herzens und der Niere, bleibt aber weiterhin bestehen, sei es selbsttätig oder mit Hilfe von Reanimationsverfahren. Während dieser Zeitspanne sind die gesunden Körperteile dafür geeignet, um durch eine Übertragung ein tödlich erkranktes Organ bei einem Mitmenschen zu ersetzen.

In einem solchen Falle muß schnell gehandelt werden. Werden nämlich bei einem Kopfverletzten die Gehirnzellen *mehr als zehn Minuten* nicht mit Sauerstoff versorgt, weil die Durchblutung unterbrochen ist, sind sie unwiederbringlich ausgefallen. Es kann sich um Minuten drehen, ob der Notarztswagen noch rechtzeitig eintrifft, um die sofort beginnende Selbstaflösung des Gehirns, die Autolyse, aufzuhalten. Ein weiterer kostspieliger Ausbau des Unfallrettungsdienstes ist berechtigt. Nach der bisherigen Erfahrung dürften allein unter den jährlich über 15 000 Unfalltoten auf unseren Straßen rund 2000 als Spender geeignet sein. Selbstverständlich kann auch infolge anderer Vorkommnisse der Gehirntod eintreten. Immer dann, wenn mit Ausnahme des Gehirns die übrigen Körperorgane eines Verunfallten weiterhin durchblutet und damit intakt bleiben, können sie für eine Übertragung verwandt werden.

Der derzeitige Zustand in der Bundesrepublik befriedigt keineswegs. Darum waren Überlegungen überfällig, auf welche Weise die *Zahl der Organspender* und die *Zahl der transplantierungswilligen Ärzte erhöht werden kann*. Die Antwort lautet: durch eine breite Aufklärung der Bevölkerung und durch Schaffung klarer Rechtsgrundlagen.

II. Moraltheilogische Kriterien

Es ist zu vermuten, daß eine nicht geringe Zahl an Zeitgenossen sich überhaupt nicht oder wenig oder nur unbestimmt über die Möglichkeit und Dringlichkeit der Transplantationschirurgie eine Vorstellung zu machen vermag. Wurde

doch in viel zu geringem Ausmaße die Gelegenheit geboten, sich darüber Aufschluß zu verschaffen.

Deshalb überrascht es, daß bei einer Meinungserhebung 1976 72 % der Befragten uneingeschränkt oder mit Bedenken einer Organentnahme nach ihrem Tode zustimmten. Eine kurze Information genügte, um die Hilfsbereitschaft zu wecken. Doch ist vom Wort zur Tat noch ein gutes Stück Weg zurückzulegen. Die Verteilung und Ausfüllung von Organspenderpässen fand nicht das erhoffte Echo.

Welche Beweggründe können aufgezeigt werden, um den Zaudernden zu veranlassen, das Einverständnis für eine Explantation für sich selber oder für einen verstorbenen Angehörigen zu erklären? Man kann dafür zwei allgemeingültige humanitäre Argumente anführen, die *individuelle Menschenwürde* (1) und die *mitmenschliche Solidarität* (2). Beide Motive werden in den Aussagen der Heiligen Schrift zur Gottebenbildlichkeit jedes Menschen, beziehungsweise zum Hauptgebot der Liebe vertieft.

1

Um die Tragweite einer Entscheidung in den Blick zu bringen, wird etwas weiter ausgeholt. Die *Personwürde* des einzelnen gründet im Selbstbewußtsein (Erkenntnisvermögen — Verstand) und in der Verantwortungsfähigkeit (Freiheit) des Menschen. Diese beiden Anlagen sind dem Menschen von Natur aus vorgegeben. Sie begründen *innerweltlich* gesehen die Menschenwürde. „Der Mensch als Person ist Träger höchster geistiger und sittlicher Werte. Seine Personwürde besteht darin, daß er als geistig-sittliches Wesen seinsmäßig darauf angelegt ist, in Selbstbewußtsein und Freiheit sich selbst zu bestimmen, sich zu gestalten und sich in der Umwelt auszuwirken“ (O. von Nell-Breuning).

Sich selbst in einem menschenwürdigen Leben zu verwirklichen und dem Mitmenschen diese Verwirklichung zu ermöglichen, ist jedem Menschen aufgegeben. In dem Maße dies geschieht, reift der einzelne von einer Person zu einer Persönlichkeit heran. Die Menschenwürde ist als der fundamentale *Grundwert* unverlierbar. Ihre Entfaltung beinhaltet die sittliche *Grundpflicht*. Gegenüber den Mitmenschen und der menschlichen Gemeinschaft begründet sie das *Grundrecht* auf freie Gestaltung der Persönlichkeit. Dazu gehört als normative Voraussetzung aller anderen Rechte und Pflichten das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit. Im Grundgesetz sind die Grundrechte in 1 GG Art. 1—19 aufgeschlüsselt und verfassungsrechtlich verankert. Seine ersten Sätze lauten: „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt . . . Jeder hat das Recht auf die freie Entfaltung seiner Persönlichkeit . . . Jeder hat das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit.“

In der *Offenbarung* wird die Menschenwürde durch die unaufkündbare und unantastbare Liebe Gottes zu jedem einzelnen Menschen und durch dessen Berufung zur ewigen Herrlichkeit vertieft. „Da schuf Gott den Menschen nach

seinem Bild“ (Gen 1, 27). In der Taufe wird die Gottebenbildlichkeit aller Menschen überhöht zur *Gotteskindschaft*. „Denn da ihr in Christus hineingetauft seid, habt ihr Christus angezogen. Da gilt nicht mehr Jude oder Grieche, nicht mehr Sklave oder Freier, nicht mehr Mann oder Frau: ihr alle seid einer in Christus Jesus“ (Gal 3, 27 f.). Wie die Person zur Persönlichkeit heranwachsen soll, so der Christ zur Gleichgestalt mit Jesus Christus (Gal 4, 19).

Bei der aufgezeigten Aufgabe handelt es sich um eine innere, *sittliche Verpflichtung*, die im Gewissen erkannt wird und daraufhin im Verhalten anzuerkennen ist. Ihre Realisierung kann nicht von außen, auch nicht durch ein Gesetz, erzwungen werden. Es müssen ihr aber von der Gesellschaft die dazu nötigen Vorbedingungen eingeräumt werden. Das Ausmaß ihrer Verwirklichung begründet das Ausmaß des Glückes des einzelnen und über das Glück der vielen das Glück der Gesellschaft. „Höchstes Glück der Erdenkinder sei nur die Persönlichkeit.“

Wo allerdings umgekehrt *vom Glück der Gesellschaft, des Kollektivs, als dem obersten Maßstab* ausgegangen wird und davon einseitig das Glück des einzelnen abgeleitet wird, ist die personale Würde des einzelnen als absoluter, das heißt vom Zugriff des Menschen abgelöster Wert aufgegeben. Dann heißt es: „Du bist nichts, Dein Volk ist alles.“ Der einzelne ist nicht Subjekt, sondern Objekt der gesellschaftlichen Entwicklung. Folgerichtig steht wie in der Gesetzgebung der Sowjetunion der Leichnam eines jeden Menschen dem Staate automatisch zur Verwertung zur Verfügung. Zwar werden auch bei uns einzelne Stimmen laut, welche statt von individuellen von „transsozialen“ Rechten reden. Sie fordern eine unbeschränkte „Sozialpflichtigkeit“ des einzelnen einschließlich seines Leichnams.

Aber der Leichnam eines Menschen kann mit dem Kadaver eines Tieres nicht auf eine gleiche Stufe gestellt und gleich behandelt werden. Er behält Anteil an der Menschenwürde des Verstorbenen über dessen Tod hinaus. Im christlichen Glauben fügt die Berufung zur ewigen Verklärung des ganzen Menschen, seines Körpers mit seiner Seele, ein weiteres Motiv für die fortdauernden Persönlichkeitsrechte des Leichnams hinzu.

Aus der Sonderstellung des menschlichen Leichnams gegenüber dem tierischen Kadaver hat sich in allen Kulturen das Sorgerecht und die Sorgepflicht der Angehörigen für die Bestattung eines Verstorbenen entwickelt. Auch die Öffentlichkeit teilt diese Pietätspflicht, wenn sie durch Gesetz die Störung der Leichenruhe als Leichenschändung unter Strafe stellt.

Im gegenseitigen Spannungsverhältnis des einzelnen und der Gesellschaft nimmt *der einzelne eine Vorrangstellung* ein. Darauf basiert das Grundgesetz, wie die eben angeführten Sätze zeigen. Die Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“ des Zweiten Vatikanischen Konzils unterstreicht in Art. 26: „Die gesellschaftliche Ordnung und ihre Entwicklung müssen sich dauernd am Wohl der Person orientieren; denn die Ordnung der Dinge muß der Ordnung der Per-

sonen dienstbar gemacht werden und nicht umgekehrt.“ Die Konsequenz daraus lautet: Obwohl es unbedingt erforderlich ist und deshalb mit allen Mitteln versucht werden muß, die Bereitschaft zur Organspende zu erhöhen, darf diese Bereitschaft nicht durch Gesetz direkt oder indirekt erzwungen werden. Sie muß als sittliches Gebot dem freiwilligen Entschluß des einzelnen Bürgers überantwortet bleiben. Der einzelne, der in unserer Gesellschaft nicht selten versucht ist, Verpflichtungen, zum Beispiel über seinen Lebensunterhalt, auf den Staat abzuschieben, muß im Fall der Organspende Farbe bekennen, er muß dazu ja oder nein sagen. Keine Äußerung wäre ein Nein.

Die Stellungnahme hat *weittragende Auswirkungen*. Ein Ja verhilft nämlich nicht nur einem Mitmenschen zum Weiterleben. Es verteidigt zugleich das Grundrecht auf ungeschmälerte Anerkennung der Menschenwürde über den Tod hinaus. Weil diese Position nicht unangefochten ist, ist es notwendig, daß möglichst viele Bürger ihr Einverständnis zur Organentnahme aus ihrem Leichnam dokumentieren. Es geschieht in ihrem ureigensten Interesse, nämlich ein menschenwürdiges Leben in unserer Gesellschaft zu sichern. Darum geht es. Eine Entscheidung zugunsten der Solidarität, der Zusammengehörigkeit und des Einstehens füreinander, ist der Preis, der vom einzelnen zur Sicherung seiner persönlichen Freiheit abverlangt wird.

2

Die *Solidarität*, die Verpflichtung zur Hilfsbereitschaft füreinander, wird meistens zunächst ins Feld geführt. Selbst unter diesem Aspekt spielt die Rücksichtnahme auf sich selbst eine Rolle. Jeder kann ja in die Lage kommen, daß sein Weiterleben von der Implantation eines fremden Organs abhängt. Wenn jemand selber zu einer Organspende nicht bereit war, kann er dann ohne weiteres für sich einen Anspruch auf ein lebensrettendes Organ eines Mitmenschen geltend machen? Es muß ganz deutlich aufgezeigt werden: es geht neben übergreifenden Gesichtspunkten unweigerlich auch jeden direkt an, ob er zu seinen Lebzeiten seine Zustimmung zu einer Organentnahme aus seinem Leichnam erklärt oder nicht. Doch sei noch einmal betont: Werden nicht genügend Zustimmungserklärungen abgegeben, wächst verständlicherweise die Gefahr, offen oder durch die Hintertüre in das grundgesetzlich garantierte Recht auf körperliche Unversehrtheit über den Tod hinaus ohne oder gegen den erklärten Willen des einzelnen einzugreifen. Damit ist, wie ich meine, zugleich ein Attentat auf die Menschenwürde gegeben.

Das *humanitäre Gebot der Solidarität* verpflichtet unter Umständen, sogar das Leben, das höchste innerweltliche Gut, als der Voraussetzung für alle anderen Güter zu opfern. „Das Leben ist der Güter höchstes nicht, der Übel größtes aber ist die Schuld.“ Ideelle Werte, zum Beispiel die Fürsorgepflicht, haben Vorrang vor der körperlichen Integrität.

Ein Arzt, ein Seelsorger, Eltern können gehalten sein, ihre Gesundheit im Dienste der ihnen Anvertrauten einzusetzen. Um wieviel mehr wächst die innere Verpflichtung, wenn schon nicht das eigene Leben, dann zumindest eines der Organe nach dem Tode zur Lebensrettung eines Mitmenschen zur Verfügung zu stellen.

Das christliche *Hauptgebot der Liebe* „Liebe Gott, . . . liebe deinen Nächsten wie Dich selbst“ (Mt 22, 37 ff.) verhilft durch seine dreifache Erstreckung zur höchstmöglichen Verwirklichung der dreifachen Grundbeziehungen jedes Menschen zu Gott, zum Nächsten und zu sich selbst. Keine dieser drei Realisierungsformen darf polarisierend, also isoliert für sich allein, gesehen und angezielt werden. Eine Haltung, die nur Gott, nur den Nächsten, nur sich selbst kennt, verfälscht und verfehlt das Hauptgebot der Liebe. Dessen Eigentümlichkeit besteht gerade darin, daß die Spannung, die Polarität zwischen den drei Bezugspunkten, durchgehalten und ihre situationsgerechte Verwirklichung ständig neu angegangen wird.

Es ist ohne Zweifel eine Folge der *Gottesliebe*, sich zu einer Organspende zu entschließen. Jesus Christus hat das irdische Leben „für uns“ auf sich genommen bis zum Kreuzestod. Darum gilt in seiner Nachfolge: „Niemand sei nur auf sein Eigenes bedacht, sondern jeder denke auch an den anderen. Seid so gesinnt wie Christus Jesus“ (Phil 2, 4 f.).

Die *Nächstenliebe* gründet für den Christen in der Einfügung aller Getauften in Christus. Er ist das Haupt, die Getauften sind wie Glieder an seinem geheimnisvollen Leibe, mit ihm und untereinander verbunden. „Wenn ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit, und wenn ein Glied ausgezeichnet ist, so haben alle an seinem Wohlbefinden Anteil“ (1 Kor 12, 26).

Die *Selbstliebe* bedenkt die Aussage der Offenbarung: „Unsere Heimstatt ist im Himmel, von wo wir auch den Herrn Jesus als Retter erwarten, der unseren armseligen Leib zur Gleichgestalt mit seinem verherrlichten Leibe verwandeln wird“ (Phil 3, 20 f.). Wie das geschieht, wissen wir nicht. Daß es geschieht, sagt uns der Glaube. Es wäre also ein grobes Mißverständnis oder ein Vorwand, wenn jemand mit dem Hinweis auf die Auferstehung des Fleisches eine Organentnahme aus seinem Leichnam ablehnen würde. Dadurch würde er sich selbst keinen Dienst erweisen.

Der Glaube veranlaßt den Christen im Mühen um die Übereinstimmung von Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe über den Hinweis auf die allgemein menschliche Solidarität hinaus, einer Explantation nach seinem Ableben ausdrücklich zuzustimmen.

III. Die gesetzliche Regelung

Ein Transplantationsgesetz fordern vor allem die Ärzte. Die bis jetzt einschlägigen Rechtsverordnungen aus dem Ende des vorigen Jahrhunderts setzen

jeden Arzt, der an einer Organverpflanzung beteiligt ist, einer *Rechtsunsicherheit* aus. Es wird Zeit, daß die Rechtsordnung die Transplantationschirurgie einholt. Weil dabei zugleich der Schutz der eben aufgezeigten Grundrechte des Organspenders zu gewährleisten ist, stellt sich die nicht einfach zu lösende Aufgabe, die verschiedenen Aspekte und Interessen miteinander auszugleichen. Es muß anerkannt werden, daß der Bundesjustizminister die Aufgabe nunmehr energisch angegangen hat.

Neben der Judikatur ärztlichen Vorgehens hat eine künftige Regelung einerseits die Notwendigkeit der Organspende zu bejahen wie andererseits den freien Entscheid dazu zu respektieren. Die berechtigten Anliegen sowohl des Empfängers als auch des Spenders sind in Übereinstimmung zu bringen. Der vom Bundesrat vorgelegte Entwurf scheint einen gangbaren Weg gefunden zu haben, um die neuen medizinischen Fakten und die ethischen Prinzipien in praktikable Rechtssätze zu fassen, soweit dies überhaupt möglich ist. Vornehmlich zwei Tatbestände hat das Transplantationsgesetz juristisch zu konkretisieren: die *Absicherung der Todeserklärung* (1) und die Rücksichtnahme auf die *Grundrechte des Verstorbenen wie seiner Angehörigen* (2).

1

Das Verfahren zur *Feststellung des Todeszeitpunktes*, um eine Organentnahme durchführen zu dürfen, ist genau festgelegt worden. Es entzieht, um es gleich zu sagen, jeder Befürchtung den Boden. § 3 (2) des Bundesratsentwurfes bestimmt: „Der Eingriff ist erst zulässig, wenn dem Arzt vor Beginn des Eingriffs eine Bescheinigung vorgelegen hat, in der zwei Ärzte den Tod unter Angabe der ihrer Feststellung zugrunde liegenden Tatsache bestätigt haben. Die Ärzte, welche die Bestätigung erteilen, dürfen weder an dem Eingriff noch an den Maßnahmen, denen der Eingriff dient, beteiligt sein. Sie dürfen im Zeitpunkt ihrer Feststellung auch nicht Weisungen eines Arztes unterworfen sein, der an dem Eingriff oder den genannten Maßnahmen beteiligt ist.“ Die Vornahme einer Organverpflanzung setzt demnach eine größere Klinik voraus.

Damit das unter 1, 2 über den Gehirntod angedeutete Verfahren den jeweils gesicherten Stand der fortschreitenden ärztlichen Wissenschaft berücksichtigen kann, geben die Standesvertretungen der Ärzteschaft diesbezügliche Bestimmungen heraus. Deren standesrechtliche Promulgation sollte als Legaldefinition, als vorgeschriebene Methode zur Todesfeststellung, in den Ausführungsbestimmungen zum Transplantationsgesetz übernommen werden.

Die beiden vorgelegten Fassungen entsprechen unter diesem Vorbehalt dem sittlichen Prinzip des *Tutorismus*. Es besagt, daß in bestimmten Fällen nur gehandelt werden darf, wenn absolute Sicherheit gewährleistet ist. Diese tutoristische Grundhaltung ist für eine Todeserklärung unabdingbar. Die Meinung einiger, auch katholischer Theologen, wonach bei einem irreversibel Sterbenden

keine absolute Gewißheit über dessen Tod erforderlich sei, um ein ärztliches Eingreifen zu rechtfertigen oder „ein Menschenleben, das keine irdische Zukunft mehr hat, hinter einem Menschenleben, das noch Zukunft hat, zurückgestellt werden müßte“, unterwirft menschliches Leben einer unzulässigen Güterabwägung und einem innerweltlichen Nützlichkeitskalkül. Es verstößt gegen das Grundrecht der Menschenwürde, von der christlichen Ehrfurcht vor dem Leben gar nicht zu reden. Niemals wurde bis jetzt in der Moralthologie für sittlich erlaubt erklärt, einen Unschuldigen, unter welcher Absicht auch immer, direkt zu töten. Die Bestimmungen der beiden Gesetzesentwürfe entkräften jeden Verdacht in dieser Richtung.

2

Die Ansichten gehen darüber auseinander, auf welche Weise zwischen dem Heilungsinteresse des Transplantatempfängers und dem Persönlichkeitsrecht des Transplantatspenders vermittelt werden kann. Dabei ist zu berücksichtigen, inwieweit eine gesetzliche Regelung über die direkt Betroffenen hinaus dem Gemeinwohl auf dem Boden der Grundrechte dient, beziehungsweise dagegen verstößt.

Drei Möglichkeiten zeichnen sich ab:

Es wird, wie in der Sowjetunion, die Entnahme von Körperteilen aus einem Leichnam durch Gesetz generell gestattet.

Es wird das Einverständnis des Verstorbenen zu einer Explantation vorausgesetzt, wenn er während seines Lebens keinen Widerspruch geäußert hat (Widerspruchslösung).

Es wird die Zustimmung des Verstorbenen zu einer Organentnahme gefordert, die er zu seinen Lebzeiten abgegeben haben muß, beziehungsweise bei dessen Fehlen die Zustimmung eines seiner nächsten Angehörigen (Zustimmungslösung).

Je nach dem soll ein W (Widerspruch) oder ein Z (Zustimmung) in den Personalausweis eingetragen werden. Um die Intimität dieses Entscheides zu wahren und um eventuelle naheliegende Bedenken auszuräumen, wird nach einer Methode gesucht, die nur dem Arzt im Todesfalle Kenntnis gewährt und dem Inhaber des Personalausweises jederzeit eine Änderung ermöglicht. Es empfiehlt sich, daß der Paß oder der Personalausweis nach einer Belehrung mit einer Folie versehen werden darf, in der der Ausweisinhaber zu Lebzeiten seinen Willen selbständig und verdeckt vermerken kann.

Die generelle Freigabe der Explantation und deren zwangsweise Vornahme selbst gegen den erklärten Willen des Verstorbenen scheidet in einem freiheitlichen Rechtsstaat aus. Für die *Wahl zwischen dem Widerspruchs- und dem Zustimmungsmodell* bieten sich zwei Kriterien an: die *Beachtung der Menschenwürde und die Effizienz*.

Der *Entwurf des Bundesrates* bestimmt in § 2 (1) „Der Eingriff ist zulässig, wenn der Verstorbene seine Einwilligung erteilt hat. (2) Ist dem Arzt ein dem Eingriff entgegenstehender Wille des Verstorbenen nicht bekannt geworden, liegt aber eine zu dessen Lebzeiten abgegebene Einwilligungserklärung nicht vor, so ist der Eingriff auch zulässig, wenn der nächste Angehörige des Verstorbenen einwilligt hat. Nächste Angehörige sind der Ehegatte, die volljährigen Kinder, die Eltern und die volljährigen Geschwister.“

Im Unterschied dazu gestattet der *Referentenentwurf* in § 2 (2) die Entnahme eines Organs aus einem Leichnam, „wenn ein entgegenstehender Wille des Verstorbenen dem Arzt nicht bekannt geworden ist und dieser sich vor dem Eingriff vergewissert hat, daß... der Verstorbene einen... Personalausweis mit sich geführt hat oder ein solcher dem Krankenhaus vorgelegt worden ist und dem Ausweis keine dem Eingriff widersprechende Erklärung zu entnehmen ist“.

a) *Gegen die Widerspruchslösung und für die Zustimmungslösung* werden im Hinblick auf das *Grundrecht auf Achtung der Menschenwürde* mehrere Überlegungen angeführt.

Die Grundrechte der Menschenwürde, der freien Entfaltung der Persönlichkeit, der Glaubens- und Gewissensfreiheit werden wirkungsvoller im Zustimmungsmodell als im Widerspruchsmodell geschützt.

Außerdem ist die generelle Präsumierung eines Einverständnisses beim Fehlen einer ausdrücklich vorgebrachten Ablehnung eine auf das Handelsrecht eingeschränkte Rechtsfigur. Nur hier gilt zum Beispiel beim Kauf der Satz: „Qui tacet, consentire videtur.“ In keinem anderen Rechtsbereich darf Schweigen als rechterhebliche Einwilligung ausgelegt werden. Es kann verständliche Gründe dafür geben, von einem formellen Nein zur Organentnahme abzusehen: die Abneigung, sich mit dem Tod zu beschäftigen, die Scheu, sich festzulegen und seine Entscheidung amtlich zu dokumentieren, die Unfähigkeit, die volle Tragweite des eigenen Verhaltens zu überblicken.

Ein nicht von der Hand zu weisender, aufkommender Verdacht, manipuliert zu werden, wird von vornherein ausgeräumt, wenn obwaltende Verdrängungsangst oder pure Gedankenlosigkeit nicht kraft Gesetzes wie im Widerspruchsmodell in ein Ja zur Organentnahme umfunktioniert werden können. Eine derartige Unterstellung wäre schwerlich mit den überkommenen Rechtsvorstellungen in Einklang zu bringen.

Unter staatsrechtlichem und rechtspolitischem Aspekt rührt sich über dies ein Unbehagen nicht nur deswegen, weil eventuellen späteren menschen- und verfassungsrechtlichen Beanstandungen Angriffsmöglichkeiten geboten werden als vielmehr wegen der Befürchtung, daß unvorhergesehene Ausweitungen in andere Rechtsbereiche initiiert werden könnten.

Die Berücksichtigung der unantastbaren Menschenwürde „als Grundnorm mit absoluter Geltung“ (J. Meßner) in einem freiheitlichen Rechtsstaat verlangt ihren

Preis. Er bestimmt sich in der Abwägung des Ausmaßes der Sozialpflichtigkeit individueller Rechtsgüter, in unserem Falle des Leichnams, im Verhältnis zu seinem gesetzlichen Schutz und der Berücksichtigung des Sorgerechts der Hinterbliebenen. Dem Trend einer sich ausweitenden Vereinnahmung des einzelnen durch die moderne technisierte anonyme, der Persönlichkeit wenig freundliche Gesellschaft und durch staatliche Reglementierung ist schon in den Anfängen zu wehren.

Die Befürchtungen sind nicht aus der Luft gegriffen. So kann man lesen: „Eine andere Frage ist jedoch, ob die Wahrnehmung berechtigter Interessen nicht unter gewissen Umständen auch die Verletzung ‚transsozialer‘ Rechtsgüter zu rechtfertigen vermag...“, sei es im Sinne einer Ausdehnung in den Bereich der Verletzung transsozialer Rechtsgüter hinein, oder sei es durch eine ‚Sozialisierung‘ jener primär individuellen Rechtsgüter. Außerdem fragt es sich, ob dadurch zugleich der Deckungsumfang der für (potentiell) letal verlaufenden Heilsversuche nicht rechtfertigungsfähiger Einwilligung erweitert werden kann“ (H. G. Grahlmann). Die unglücklichen Attacken Hackethals lassen aufhören. Der Rechtsschutz des Rechtsgutes der Integrität der Einzelperson und die Rechtssicherheit in unserer Gesellschaft sprechen angesichts der gebotenen Sensibilisierung der Öffentlichkeit gegenüber einer unberechtigten Ausdehnung staatlicher Eingriffsmöglichkeiten gegen das Widerspruchsmodell.

Die bereits erwähnten ethischen Erwägungen verstärken die Distanzierung. Handelt es sich doch letztlich um einen Eingriff in einen höchstpersönlichen Gewissensentscheid des einzelnen. Das „Kommissariat der Deutschen Bischöfe“ erklärte in einer Stellungnahme zum Referentenentwurf am 14. August 1978 unmißverständlich: „Eine solche Unterstellung des Gesetzgebers, daß der nicht Widersprechende mit einer Organentnahme nach seinem Tode einverstanden ist, ist juristisch unzulässig und vor allem menschlich und ethisch nicht vertretbar.“ Darum überrascht es, wenn aus vordergründiger utilitaristischer Berechnung sogar von moraltheologischer Seite von falsch verstandenen Schranken der Pietät gesprochen wird und von falscher Sorge um die Unversehrtheit des Körpers gegenüber der Möglichkeit zu helfen. Eine ungerechtfertigte Sorge um die Unversehrtheit des Leichnams steht in unseren Erwägungen nicht zur Debatte. Der erwähnte Standpunkt schließt sich dem auf den ersten Blick eingängigen Argument an, daß nur mittels des Widerspruchsmodells eine genügende Anzahl von Explantaten zu erreichen sei.

b) Die Befürworter des Zustimmungsmodells sind allerdings im Gegenteil davon überzeugt, daß aufs Ganze und auf Dauer gesehen ihr Entwurf die *größere Wirkung* zeitigt.

Die Hilfsbereitschaft wird durch einen Appell, sein Einverständnis zu erklären, überzeugender geweckt als durch die Aufforderung, einen Widerspruch eintragen zu lassen. Böswillige könnten sich zu der Behauptung versteifen, daß der Staat auf

eine Zustimmung keinen Wert lege. Sicherlich werden die oben angeführten Hemmungen, eine Entscheidung in dem Personalausweis einzutragen, bei beiden Modellen wirksam bleiben. Doch gleicht das weitere Vorgehen beim Zustimmungsmodell diesen Mangel weitgehend aus. Hat sich der Verstorbene nicht geäußert, muß das Votum eines seiner Angehörigen eingeholt werden.

Durch die *Befragung der Hinterbliebenen* wird zugleich der Verdacht einer manipulierten „Verwertung“ des Leichnams ausgeräumt. Ebenso entfällt die Möglichkeit, daß Angehörige einer vielleicht schon eingeleiteten Explantation widersprechen mit der nicht nachprüfbaren Behauptung, der Verstorbene habe zu Lebzeiten eine Organentnahme entschieden abgelehnt.

Immer wieder wird eingewandt, daß einem Angehörigen mit der Todesnachricht nicht zugleich die Anfrage über eine eventuelle Organentnahme zugemutet werden könne. Der Münchener Herzchirurg W. Klinner schreibt dazu: „Dieses widerspricht nun ganz und gar meinen persönlichen Erfahrungen in 25 Jahren als Krankenhausarzt. Wir reden täglich mit Angehörigen über eine Obduktion und erhalten häufig die Erlaubnis. Voraussetzung ist freilich, daß man taktvoll und mit einer entsprechenden Begründung vorgeht. . . Daß das Organ einem todkranken Menschen nutzen kann, dürfte ein großer Trost für Angehörige sein, weil wenigstens etwas von dem geliebten Menschen am Leben erhalten wird, auch dann, wenn die Anonymität vom Empfänger gewünscht wird.“

Bei den 158 Organspenden im Jahre 1976 in der Bundesrepublik war in der Mehrzahl das *Einverständnis der Angehörigen*, nicht aber das Vorhandensein eines Organspendepasses entscheidend. Mit diesem Befund stimmen die Angaben überein, die beim erwähnten Transplantationskolloquium in München Ende Oktober 1978 gemacht worden sind: „Die Aufgeschlossenheit der Angehörigen, bei solchen Verstorbenen die Explantation zu erlauben, ist in der letzten Zeit deutlich größer geworden. Verweigert werden sie nur noch von 10 bis 20 %. Weitere Aufklärung der Bevölkerung könnte auch diesen Engpaß beseitigen. Voraussetzung ist freilich, daß man sich um die Erlaubnis ernsthaft und mit größtem Takt bemüht. . . Hinter dem Rücken der Angehörigen kann man in der Regel sowieso kein Organ entnehmen.“

Werden die Angehörigen nicht einbezogen, wird, wie schon gesagt, das Mißtrauen geweckt, daß wegen einer Explantation nicht alle Mittel eingesetzt worden sein könnten, um den Patienten zu retten. Je klarer die rechtlichen Regelungen für eine Transplantation festgelegt werden, desto mehr wächst die Chance, daß die Notwendigkeit, dazu bereit zu sein, immer mehr Menschen einsehen und beherzigen.

Der vorgelegte Entwurf des Bundesrates, der auf dem Zustimmungsmodell beruht, enthält gegenüber dem Referentenentwurf, der vom Widerspruchsmodell ausgeht, aus rechtlichen, ethischen, ärztlichen und praktischen Überlegungen die optimal erreichbare gesetzliche Regelung.

IV. Drängende Aufgaben

Zwei aktuelle Aufgaben stellen sich, nämlich für die gesetzliche Übernahme des Zustimmungmodells einzutreten, und sich um eine breite Information über die Organverpflanzung zu bemühen.

1

Der Bundesminister der Justiz, H. J. Vogel, tritt für das Widerspruchsmodell ein, weil nach seinem Dafürhalten nur auf diese Weise genügend Transplantate zu erhalten seien. In dieser Sorge sind sich die Befürworter beider Modelle einig. In der Methode, dieses Ziel zu erreichen, gehen die Meinungen auseinander. Der evangelische Landesbischof von Bayern, J. Hanselmann, äußerte die Ansicht, daß „dieses wirklich drängende Problem... allein auf freiwilliger Basis... nicht in ausreichender Zeit gelöst werden wird“. Nach dem Moraltheologen F. Böckle „spricht für die Widerspruchslösung in erster Linie die weit größere Hilfsmöglichkeit zur Lebensrettung, die Priorität verdient vor der Integrität des Leichnams“. Das Bestreben der Befürworter des Widerspruchsmodells ist darauf zentriert, die *Quantität der Transplantate* zu maximieren. Schon die zitierten Erfahrungen der Ärzteschaft rechtfertigen es nicht, diesem Gesichtspunkt alle übrigen gravierenden Überlegungen nachzuordnen.

Ein *qualitativer Gesichtspunkt*, die Achtung vor der Unantastbarkeit der Menschenwürde, spricht für die Übernahme des Zulassungsmodells. Es geht im Für und Wider der beiden Modelle um eine Entscheidung, die weitreichende Folgen haben wird, und zwar in grundsätzlicher wie in praktischer Hinsicht. Die Probleme, die mit einer Übertragung menschlicher Körperteile aus einem Leichnam zusammenhängen, berühren Fragen, welche die fundamentalen Grundrechte des einzelnen in ihrer Beziehung zur Gemeinschaft betreffen. Es sei gestattet, hier an die in einem derartigen Ausmaß unvorhergesehenen, unguten Konsequenzen zu erinnern, welche die an sich fälligen Rechtsformen bisher auf fast allen Gebieten gezeitigt haben. Sie waren mit knapper Mehrheit im Bundestag durchgesetzt worden. Das vom Bundesrat vorgelegte Zustimmungsmodell enthält demgegenüber eine Lösung, der ein breites Einverständnis sicher ist.

2

Da das Transplantationsgesetz niemanden unbeteiligt läßt, sind alle aufgerufen, die damit zusammenhängenden Fragen, das medizinische Zustandsbild, die tangierten Grundrechte und die Modalitäten der gesetzlichen Regelung zu überdenken, sich ein eigenes Urteil zu bilden und unüberhörbar und immer wieder im Bekanntenkreis darüber zu sprechen. Erst bei einer intensiven *Mundpropaganda* kann sich niemand mehr mit der Ausrede entschuldigen, von der Ver-

pflichtung zur Solidarität zu wenig gewußt und deshalb seine Einverständniserklärung zu einer Organentnahme nach dem Tode unterlassen zu haben.

Die Anregung hierzu muß allerdings von außen kommen. In einer gemeinsamen Empfehlung des Rechts-, des Gesundheits- und des Innenausschusses des Bundestages wird die Bundesregierung gebeten, durch flankierende Maßnahmen die Bereitschaft der Bürger zur Einwilligung in die Organübertragung zu fördern, insbesondere durch geeignete Aufklärungsmaßnahmen. Könnte nicht eine *konzertierte* Aktion geplant werden, in der private, gewerkschaftliche, öffentliche Initiativen zusammenwirken?

Vorbild könnte die *Aufklärungsaktion der Krebshilfe* sein. Eine Plakataktion, Postwurfsendungen, eine sechsteilige Krebsserie im Fernsehen, ein Aufklärungsfilm mit Lorient, der vier Wochen lang in allen Karstadt-Kaufhäusern gezeigt wurde, sprach einen Großteil der Bürger an.

Kirchliche Stellen haben eine besondere Verpflichtung, von den Pfarreien bis zu den Diözesen, von den Verbänden bis zu den Dachorganisationen, von der Kirchenpresse bis zum Kirchenfunk und -fernsehen. Die bereits erwähnte Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils erklärt in Art. 39: „Alle unsere Bemühungen nämlich, die Güter menschlicher Würde, brüderlicher Gemeinschaft und Freiheit müssen im Geist des Herrn und gemäß seinem Gebot auf Erden gemehrt werden. Dann werden wir sie wiederfinden, gereinigt von jeder Makel, lichtvoll und verklärt.“ Der Einsatz für die Transplantation gewinnt den Stellenwert eines *eschatologischen, endzeitlichen Kriteriums für den einzelnen wie für die Kirche insgesamt*. Am Jüngsten Tag wird der Herr sagen: „Wahrlich ich sage Euch: was ihr auch nur einem meiner geringsten Brüder getan habt, habt ihr mir getan . . . Was ihr auch nur einem von den geringsten nicht getan habt, habt ihr mir nicht getan“ (Mt 25, 40. 45).

Der Bundesjustizminister stellte beim Empfang der Kirchenpresse Anfang November 1978 mit Recht fest, daß in kirchlichen Kreisen trotz der schon 1975 ergangenen Aufforderung das Thema der Organübertragung, abgesehen von einzelnen Meldungen, kaum in größerem Umfange behandelt worden sei. Auf evangelischer Seite bilden die Veröffentlichungen des Bonner Sozialethikers M. Honnecker eine rühmliche Ausnahme. Auf katholischer Seite hat die Katholische Akademie Schwerte am 11./12. Dezember 1976 ein Symposium veranstaltet.

Wenn das Zustimmungsmodell Gesetzeskraft erlangt, was zu wünschen ist, liegt es an dem einzelnen, es durch eine Zustimmungserklärung persönlich zu ratifizieren. Der Bundesrat hat die Bundesregierung gebeten, drei Jahre nach Inkrafttreten des Gesetzes einen Bericht über die gewonnenen Erfahrungen vorzulegen, um sich ein Urteil über die Auswirkungen des Gesetzes und die flankierenden Maßnahmen bilden zu können. Die hessische Landesregierung macht ihre Stellungnahme von der erfolgreichen Werbung für Organspenden abhängig. „Der Worte sind genug gewechselt. Laßt mich auch endlich Taten sehen.“

Gastfreundschaft im Zeugnis der Bibel

Fremd zu sein ist dem Menschen auferlegt, sobald er die Gesellschaft verläßt, der er zugehört, die ihn trägt und in der er zu Hause ist. Sicherlich spielt dabei die Distanz, die den Betreffenden von der bergenden Gemeinschaft trennt, eine Rolle. Weit weg in die Ferne gehen, bedeutet wohl auch meist, größere Fremdheit erleben. Aber die Fremde läßt sich nicht einfach nach Wegstrecken messen. Sie wird auch nicht einfach dadurch bestimmt, daß einer getrennt von anderen Menschen einsam lebt. Räumliche Entfernung und bloßes Alleinsein müssen noch nicht das Gefühl der Fremdheit hervorrufen. Dagegen kann jemand sich schon unmittelbar neben dem vertrauten Lebensraum als fremd und verloren vorkommen. Selbst in einer Welt wie der unseren, in der die Menschen so dicht zusammenleben und so eng durch die weltweiten Kontakte des Verkehrs und der Medien verbunden sind, gibt es die Entfremdung und das Fremdsein. Vielleicht werden diese Erfahrung und Befindlichkeit sogar wegen der vielfältigen Kontaktmöglichkeiten als besonders belastend verspürt. Gastarbeiter und vereinsamte Einzelne mitten in unseren Städten sind nur ein Hinweis darauf, welche Dimensionen das Problem auch in unseren Tagen hat. Man kann es nicht mit einer großzügigen Vernachlässigung übergehen, wenn nicht Mißverständnisse, Ablehnung und Zwietracht wachsen sollen. So fragen die Menschen nach Hilfen, um das bedrückende und das Zusammenleben schädigende Fremdsein zu überwinden. Sie wissen wohl, daß im Alten wie im Neuen Testament das Gebot steht: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst! (Lev 19, 18; Mk 12, 31). Das ist eine umfassende Anweisung für das Verhalten der Menschen zueinander. Aber sieht die Bibel auch das Problem, daß viele einander gar nicht nahe, sondern fremd sind, und gibt sie auch Hinweise oder Anleitung, wie diese Fremdheit zu überwinden ist, so daß Menschen sich nahekommen und zu Nächsten werden?

1. Fremd unter den Menschen

So könnte man die frühe Zeit Israels, wie sie uns in den ersten Büchern der Bibel dargestellt wird, überschreiben. Die Väter des späteren Volkes Jahwes lebten als Fremde im Land der Verheißung. Der Herr hatte Abraham aus seiner Heimat, aus seiner Verwandtschaft und aus seinem Vaterhaus herausgerufen (Gen 12, 1), damit er in ein Land ziehe, das erst seine Nachkommen zu eigen erhalten sollten. Ebenso waren Isaak und Jakob Fremdlinge im Land Kanaan. Sie teilten das Los der Halbnomaden, die höchstens zeitweise einen festen Wohnsitz hatten, im übrigen aber mit ihren Herden am Rand des Kulturlandes von

Ort zu Ort zogen. Sie wanderten nicht allein, ausgenommen der flüchtende Jakob (Gen 28), sondern mit ihrer ganzen Sippe. Den Menschen, mit denen sie im kanaanäischen Land und im Negeb zusammentrafen, blieben sie fremd. Sie wurden von ihnen größtenteils freundlich aufgenommen; hier wirkte sich die im ganzen Alten Orient verbreitete Sitte der Gastfreundschaft aus. Aber es gab, namentlich bei längerem Aufenthalt an einem Ort Spannungen und Streitigkeiten mit den Ansässigen, besonders um Weideplätze und Brunnen (Gen 13; 21, 22—34; 26, 15—22). Und die Verträge, die mit den Landesbewohnern abgeschlossen werden mußten — von Abraham wie von Isaak wird ein solcher Bundesschluß mit Abimelech von Gerar (Gen 21, 22—34; 26, 26—33) berichtet —, brachten sicher Einschränkungen für die Fremden mit sich. Mußte ein einzelner Mann, wie es Jakob nach der Erschleichung des Erstgeburtssegens widerfuhr, seine Sippe verlassen und in die Fremde ziehen, war er auf das Äußerste gefährdet. Kain spricht von dem Schicksal, das ein solcher Mensch zu erwarten hat, wenn er von sich sagt: „Ziel- und heimatlos werde ich sein auf Erden; jeder, der mich findet, wird mich erschlagen“ (Gen 4, 14). Solches Geschick wird vermieden, wenn der Fremdling in den Schutz eines gastlichen Hauses treten kann. Denn außerhalb seiner Familie und Sippe war ein Mensch in jenen Zeiten völlig ungesichert und dem Verderben überantwortet, wenn ihm nicht Gastfreundschaft zuteil wurde. Jakob hat dieses Glück, noch dazu bei einem Verwandten im fernen östlichen Land. Rachel berichtet ihrem Vater, daß sie Jakob am Brunnen getroffen habe. „Laban vernahm die Kunde von Jakob, seinem Neffen. Er lief ihm entgegen, küßte ihn und brachte ihn in sein Haus“ (Gen 29, 13) Auf diese oder ähnliche Weise dürfte damals in den Zeiten der Patriarchen die Aufnahme in die Gastfreundschaft erfolgt sein.

So hält es auch Abraham, der „gerade an dem Zelteingang zur heißen Mittagszeit saß. Als er seine Blicke erhob, siehe, da standen drei Männer vor ihm. Sobald er sie erblickte, lief er ihnen vom Zelteingang entgegen und beugte sich tief zur Erde nieder. Er sagte: Meine Herren, habe ich Gunst vor euch gefunden, so eilt doch nicht an eurem Knecht vorüber. Es werde ein wenig Wasser geholt; wascht eure Füße und ruht unter den Bäumen aus. Ich hole einen Bissen Brot; labt euch dann und wandert weiter; denn darum seid ihr ja bei eurem Knecht vorbeigekommen“ (Gen 18, 1—5). Die Bewirtung erfolgt dann recht großzügig, und der Patriarch gibt seinen Gästen auch noch ein Stück weit das Geleit. Auch die Väter Israels übten Gastfreundschaft. Sie wußten und sie erlebten selbst, wieviel für den Menschen unterwegs davon abhängt, ob er gastlich aufgenommen wird. Es war ihnen auch bewußt, daß sie für den Gast eine Schutzpflicht übernahmen, die harte Anforderungen stellen konnte. Da kommen die beiden Engel, die mit dem Herrn bei Abraham eingekehrt sind, auch nach Sodom. „Lot saß gerade am Stadttor von Sodom. Als er sie sah, stand er vor ihnen auf und verneigte sich tief zur Erde. Er sagte: Meine Herren, kehrt doch ein ins Haus eures Knechtes. Übernachtet und wascht euch die Füße! Am frühen Morgen könnt ihr

dann aufstehen und eures Weges ziehen. Sie aber antworteten: Nein, wir wollen im Freien übernachten. Er nötigte sie inständig; deshalb kehrten sie bei ihm ein. Sie kamen in sein Haus, und er bereitete ihnen ein Mahl. Er buk ungesäuertes Brot und man aß.“ Als dann die Sodomiter die Herausgabe der Gäste verlangen, um sich an ihnen zu vergehen, ist Lot zum Schutz seiner Gäste bereit, bis zum Äußersten zu gehen und selbst seine beiden Töchter preiszugeben: „Nur diesen Männern tut nichts an; sie sind doch nun einmal unter den Schatten meines Daches getreten.“ Durch das Eingreifen der Engel kommt es dann zum Glück nicht dazu, daß die Sodomiter ihr Vorhaben durchsetzen (Gen 19, 1—11). Aufnahme, Mahl, Schutz und Wegegeleit sind die wesentlichen Elemente der Gastfreundschaft; keines davon darf vernachlässigt werden. Hierin stimmen Israels Väter mit der ganzen Alten Welt überein.

Noch in einem anderen Punkt kommen die Patriarchen in den Regeln der Gastfreundschaft mit ihren Zeitgenossen und den später Lebenden überein. Sie gehen schon bei der Einladung davon aus, daß die Gäste nicht lange bleiben. Gast sein in einem fremden Haus war kein Zustand auf Dauer, und Gastfreundschaft war keine auf unbegrenzte Zeit gewährte Gabe. „Mit dem durch die gastfreundliche Aufnahme dem Fremden gewährten Schutze war es aber nicht getan. Wohl war ihm geholfen, aber nur vorläufig, und in den meisten Fällen brauchte er als ein Schutzsuchender die Hilfe auf Dauer. Gar nicht geholfen aber war seinem Schutzherrn, wenn es dabei bleiben sollte, daß er für ihn nur zu sorgen habe.“ Einer entsprechenden Regelung „begegnen wir in arabischen Verhältnissen: Gast im privilegierten Sinne darf einer nur drei Tage und vier Stunden sein; bleibt er länger, so ist ihm dies unverwehrt; es wird aber erwartet, daß er in der Haushaltung mithilft. Nicht wesentlich anders kann die israelitische Sitte gewesen sein. Umsonst hat niemand einen Fremden auf die Dauer unterhalten, so lange es ihm zu bleiben beliebte; vielmehr mußte er seinen Unterhalt und den Schutz, den er genoß, durch eigene Arbeit abverdienen¹“. So widerfährt es dem Erzvater Jakob bei seinem Verwandten Laban, als er einen Monat bei ihm ist. „Laban sagt zu Jakob: Willst du mir umsonst dienen, weil du mein Verwandter bist? Sag mir doch, welchen Lohn du haben willst“ (Gen 29, 15). Aus dem Gast wird ein Abhängiger. Seine Stellung ist das eigentliche Problem, das sich für Israel gegenüber dem gastlich aufgenommenen Fremden auftut. Die Patriarchen haben es am eigenen Leib verspürt; aber auch Israel als Volk sah sich davon betroffen.

2. Fremd im Land Ägypten — Gast bei Jawhe

Was die Erzväter in Kanaan und Abraham bei seinem Aufenthalt im Land des Pharaos erlebten, widerfuhr den Jakobssöhnen in Ägypten. Als Fremde kamen sie ins Land, um während einer Hungersnot zu überleben, so wie andere Halb-

¹ A. BERTHOLET, Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden, Freiburg 1896, 27.

nomaden vor und nach ihnen. Zunächst freundlich aufgenommen, gerieten sie bald in ein Hörigkeitsverhältnis und wurden zur Fronarbeit beim Städtebau Ramses II. herangezogen. Von da an war den Vorfahren des späteren Israel das Erlebnis der Fremdheit tief in ihr Selbstverständnis eingeprägt. Sie konnten es nicht vergessen und übermittelten es ihren Nachfahren. Als sie durch Jahwes Tat und Hilfe unter Führung des Mose aus dem drückenden Untertanenverhältnis, das sie für ihren anfänglichen Gast-Status eintauschen mußten, fliehen konnten, machten sie einen Weg von drei Tagereisen in die Wüste (Ex 5, 3). Damit waren sie aus dem Schutzbereich des Pharao, der sich aus einer Hilfe für die fremden Nomaden zur Unterdrückung gewandelt hatte, ausgeschieden. Sie wären — so sieht es die theologische Deutung des Auszugsgeschehens — verloren gewesen, hätte sie nicht ein neuer Gastherr aufgenommen. Das war Jahwe. Er hatte die Moseschar herausgeführt, um sie in seinen Schutzbereich aufzunehmen. Als sie in die Wüste Sinai und dort an den Gottesberg gekommen waren, erging Jahwes Wort an Mose: „Das sollst du dem Haus Jakob sagen und den Israeliten bekanntgeben: Ihr habt gesehen, was ich Ägypten angetan habe, wie ich euch auf Adlerflügeln getragen und hierher zu mir gebracht habe“ (Ex 19, 3 f.). Nun sind sie Gäste Jahwes, in seine Fürsorge hineingenommen, von ihm geschützt und auf dem Weg geleitet. Zum Zeichen dessen bereitet der Herr auf dem Berg Mose, Aaron, Nadab, Abihu und siebzig von den Ältesten Israels ein Mahl (Ex 24, 1—11). Tatsächlich wird die ganze Wüstenwanderung, die sich an das Geschehen vom Gottesberg anschließt und auch bereits jene, die dorthin führte, wie eine große Tat göttlicher Gastfreundschaft verstanden. Jahwe reicht seinem Volk Speise (Manna- und Wachtelspende: Num 11, 31 ff., Ex 16) und Trank (Ex 17, 1—11) und steht ihm in der Auseinandersetzung mit den Feinden bei (Ex 17, 8—16: Amalekiterschlacht). Er führte sein Volk durch die Wolken- und Feuersäule, um es an den Ort seines endgültigen Bleibens zu bringen. Man darf sagen: Die Frühzeit des Jahwevolkes, Auszug aus Ägypten und Wüstenwanderung werden mit Zügen aus dem Bild und der Verfahrensweise der Gastfreundschaft gedeutet. Jahwe, der Gastherr, hat die verlorenen Fremdlinge bei sich aufgenommen, sie versorgt und unter seinen Schutz gestellt.

Aber auch nach dem Einzug ins Land der Verheißung hat sich die Situation Israels vor Jahwe nicht grundlegend geändert. Mochte auch in der Epoche zwischen Landnahme und Exil Israel-Juda, solange es einen selbständigen Staat wie die anderen Völker bilden konnte, der Meinung sein, es sei Herr im Land, das Exil machte den Gläubigen klar, wie es sich in Wirklichkeit verhielt. In der Priesterschrift, die großenteils in der Verbannung in Babel entstand, wird anlässlich einer Gebotsbegründung gesagt: „Das Land gehört mir, und ihr seid nur Fremdlinge und Beisassen bei mir“ (Lev 25, 23). Kanaan ist das Land Jahwes; er hat das Volk, das er aus Ägypten befreit hat, nur als Gäste dort aufgenommen. Das besagt, daß sie zwar voll im Genuß der Güter dieses Landes waren. Der Herr hatte ja alles für sie bereitet und es ihnen zur Verfügung gestellt. Er brachte

sie „in ein herrliches und weiträumiges Land voll von Wasserbächen, Quellen und Grundwassern, die in den Tälern und Bergen entspringen, in ein Land mit Weizen und Gerste, mit Weinstöcken, Feigen- und Granatbäumen, in ein Land mit Olivenbäumen und Honig, in ein Land, in dem du dich nicht in Armut ernähren mußt, sondern in dem dir nichts abgeht, in ein Land, dessen Steine Eisen enthalten und aus dessen Gebirge du Erz hauen kannst. Du sollst essen und satt werden, dann aber den Herrn, deinen Gott, preisen für das herrliche Land, das er dir gegeben hat“ (Dtn 8, 7—10). Während in diesem kleinen Hymnus auf das Land der Verheißung die Größe der göttlichen Gabe gepriesen wird, ist an anderer Stelle unmißverständlich ausgesprochen, daß all seine Schönheit reine Gabe Jahwes war, die er durch andere, die früheren Bewohner, für sein Volk hat herrichten lassen: In einem Mahnspruch wird zu Israel gesagt: „Wenn dich nun Jahwe, dein Gott, in das Land bringen wird, das er deinen Vätern Abraham, Isaak und Jakob eidlich versprochen hat, um es dir zu verleihen, in das Land mit großen und herrlichen Städten, die du nicht gebaut, mit Häusern, die ohne dein Zutun mit allerlei Gütern gefüllt sind, mit ausgehauenen Zisternen, die du nicht angelegt, mit Weinbergen und Olivengärten, die du nicht gepflanzt hast, und wenn du davon ißt und satt wirst, so hüte dich wohl, Jahwe zu vergessen, der dich aus Ägypterland, dem Haus der Knechtschaft, herausgeführt hat“ (Dtn 6, 10—12). Wenn Jahwe sein Volk dort wie Gäste aufnimmt, so besagt das aber auch, daß er seine Gabe und Gastfreundschaft wieder zurücknehmen kann. Er hat es — so stellt besonders das deuteronomistische Geschichtswerk fest — auch getan, als er Israel nach langer und immer wieder erneuter Verweigerung des Dienstes durch die Assyrer und Babylonier aus dem Land verschleppen ließ.

Jahwe wollte, wie vor allem das Dtn immer wieder ausführt, nicht vorübergehend oder nur für kurze Zeit der Gastherr seines Volkes im verheißenen Land sein, sondern für dauernd. Das aber bedeutet nach den Regeln, die bei der Aufnahme von Fremden allgemein üblich waren, daß diese, das Volk Israel, in den Dienst des Gastgebers treten mußten. So ist es bereits in der Wüste, wo der Herr im Sinai-Ereignis seinen Willen kundtut und Israel in Pflicht nimmt. In Kanaan gilt dasselbe. Wer die Gabe Jahwes in Anspruch nehmen und sie dauernd genießen will, muß durch seinen Dienst dazu beitragen, daß sie auf Dauer zur Verfügung steht — ein Grundanliegen des Dtn.

An einer Stelle, im Mittelpunkt des Landes aber kam sinnenfällig zum Ausdruck, daß Gott Gastgeber seines Volkes ist. Es ist der Tempel des Herrn in Jerusalem. Dort brachte man die vielfältigen Opfer dar, und im Opfermahl betrachteten sich die Teilnehmer als Gäste Jahwes. So spricht ein Geretteter, den Feinde wohl durch falsche Anklage zu Tode bringen wollten, beim Dankopfer im Tempel: „Du deckst mir den Tisch vor den Augen meiner Feinde. Du salbst mein Haupt mit Öl, du füllst mir reichlich den Becher. Lauter Güte und Huld werden mir folgen mein Leben lang, und im Haus des Herrn darf ich wohnen für lange Zeit“ (Ps 23, 5 f.). Ein anderer fleht in seiner Bedrängnis: „Du bist meine Zu-

flucht, ein fester Turm gegen die Feinde. In deinem Zelt möchte ich Gast sein auf ewig, mich bergen im Schutz deiner Flügel. Denn du, o Gott, hast meine Gelübde gehört und denen das Erbe gegeben, die deinen Namen fürchten“ (Ps 61, 4—6). Am Ende dieses Flehrufs aber wird die Einsicht angedeutet, daß eine bestimmte Haltung erforderlich ist, wenn man Gottes Gastfreundschaft genießen will. So fragt denn der Pilger, der zum Tempel kommt: „Herr, wer darf Gast sein in deinem Zelt, wer darf weilen auf deinem heiligen Berg?“ Die Antwort, die er erhält, lautet: „Der makellos lebt und das Rechte tut.“ Das wird dann an Beispielen (Ps 15) erläutert, die sich alle auf das rechte Verhalten gegenüber dem Mitmenschen beziehen — ein Hinweis darauf, daß nicht nur der Fragende, sondern auch andere, wobei hier an die Israeliten gedacht ist, Gäste bei Jahwe im Land der Verheißung sind.

Aber dieses Gastsein bei Gott bleibt nicht auf Israel beschränkt. Auch die Völker sind eingeladen, zum Berg Zion zu kommen (Jes 2, 1—5) und Gäste Jahwes zu sein: „Der Herr der Heere wird auf dem Berg Zion ein Festmahl für alle Völker geben mit den feinsten Speisen, ein Gelage mit erlesenen Weinen, mit den besten und feinsten Speisen, mit den besten, erlesenen Weinen.“ Der Inhalt der gewährten Gastfreundschaft Gottes aber ist: „Er zerreißt auf diesem Berg die Hülle, die alle Nationen in Dunkel hüllt, und die Decke, die alle Völker bedeckt. Er beseitigt den Tod für immer. Gott, der Herr, wischt die Tränen ab von jedem Gesicht. Auf der ganzen Erde befreit er sein Volk von der Schande“ (Jes 25, 6—8). So sind die Völker in die Heilsgaben hereingenommen, die der Gastherr Jahwe schenkt. Aber sie empfangen die Gaben zusammen mit Israel. Sie sind Gäste zusammen mit dem Volk Gottes. „So darf der Fremde, der ein Verehrer des Herrn geworden ist, nicht sagen: Der Herr wird mich sicher ausschließen aus seinem Volk... Denn so spricht der Herr... Die Fremden, die den Herrn verehren, die ihm als Knechte dienen, alle, die den Sabbat halten und ihn nicht entweihen, die dem Bund treu bleiben, den ich mit ihnen schloß, sie bringe ich zu meinem heiligen Berg und erfülle sie in meinem Bethaus mit Freude. An ihren Brandopfern und Schlachtopfern auf meinem Altar habe ich Gefallen, denn mein Haus wird ein Haus des Gebetes sein für alle Völker“ (Jes 56, 3—7).

3. Fremd in Gottes Volk?

Es gibt also Fremde, die in die gastfreundliche Zuwendung Jahwes zu seinem Volk aufgenommen sind. Zuerst mag man dabei an die Heiden denken, die zur Glaubensgemeinschaft Israels hinzukommen; sie wurden in neutestamentlicher Zeit Proselyten (Hinzugekommene) genannt. Aber die Frage zielt noch in eine andere Richtung. Sie weist auf eine geschichtlich-soziale Linie hin, die für das alte Israel neben der eben nachgezeichneten theologischen läuft und sich schließlich mit ihr verbindet. Das alte Israel, zumindest der vorköniglichen Zeit, war in Großfamilien und Sippen und Stämmen organisiert. Wer von außerhalb dieser

Verbände kam, galt, obwohl er von einem anderen israelitischen Stamm war, als Fremder. Er genoß Gastfreundschaft, und wenn er länger bleiben wollte oder mußte, wurde er in das Verhältnis des Fremdlings oder Halbbürgers eingestuft, ein Mensch mit geringeren Rechten, oft den Benachteiligten, den *personae miserae* wie Waisen und Witwen zugerechnet. So war in der Tat sein Status. Nicht die einige Tage dauernde Gastfreundschaft war das Problem, sie stand als menschliche Pflicht, wie die erwähnte Erzählung über Abraham (Gen 18) zeigt, in hohem Ansehen, sondern das Zusammenleben mit diesen Fremden, die nicht demselben, familienrechtlich bestimmten Verband angehörten.

Dieser Fremden nimmt sich besonders das Dtn an, das in seinen Gesetzen und Mahnungen einen starken sozialen Impuls verspüren läßt. Zunächst werden sie zu den Festen am Heiligtum mitgenommen, um wie die Israeliten des Familienverbandes Jahwes Gäste zu sein, so am Wochen- und Laubhüttenfest: „Da sollst du vor dem Herrn, deinem Gott, fröhlich sein, dein Sohn, deine Tochter, dein Sklave und deine Sklavin, auch die Leviten und die Fremden, Waisen und Witwen, die in deinen Stadtbereichen wohnen“ (Dtn 16, 11. 14). So wachsen sie mit den Verbänden, in denen sie wohnen, zum Volk Jahwes zusammen, werden derselben Sabbatruhe teilhaftig (5, 14) und dem gleichen Recht unterstellt (27, 19; Num 15, 15), erhalten Lebensunterhalt aus dem Zehnten (14, 29; 26, 11—13) und sind schließlich auch in den Gottesbund eingebunden (29, 9 f.), dessen Verpflichtungen auch ihnen auferlegt sind (31, 12). Bei der Mahnung zum sozialen Engagement für den Fremden wird oft darauf hingewiesen, daß Israel fremd, ein Sklave in Ägypten war. So schließt sich der Kreis der theologischen Argumentation: Wie Jahwe die Fremdlinge der Moseschar aufgenommen hat, so sollen alle, die zum Volk des Herrn gehören, einander akzeptieren und aufnehmen in brüderlicher Gemeinschaft. Darum ist es nur konsequent, wenn das Heiligkeitgesetz vorschreibt: „Wenn sich ein Fremder in eurem Land aufhält, sollt ihr ihn nicht unterdrücken. Er soll bei euch wie ein Einheimischer sein, und du sollst ihn lieben, wie dich selbst; denn ihr seid selbst Fremde in Ägypten gewesen. Ich bin Jahwe, euer Gott“ (Lev 19, 33 f.). Endlich aber wird der Begriff Fremder nicht auf die aus anderen Stämmen Israels stammenden Volkszugehörigen beschränkt: „Der Edomiter soll dir kein Greuel sein, denn er ist dein Bruder. Der Ägypter soll dir kein Greuel sein, denn du hast als Fremder in seinem Land gewohnt“ (Dtn 23, 8). So öffnet sich das Volk Gottes für die anderen Völker. Letztlich ist es der Gastherr Jahwe, der bewirkt, daß die Israeliten zu seinem Volk zusammenwachsen. Er ist es auch, der die Fremden aus den anderen Völkern zusammen mit dem Fremdling Israel aufnimmt und so die Voraussetzung schafft, daß sie dem Gottesvolk zugehören.

4. Gott als Gast und als Gastgeber im NT

„Im Evangelium spielt die Sitte der Gastfreundschaft eine ganz außerordentlich große Rolle; von den Evangelisten zeigt bekanntlich Lk dafür ein beson-

deres Interesse. Jesu Wirksamkeit ruhte offenbar nach ihrer äußeren Seite zu einem großen Teil auf der ihm gewährten Gastfreundschaft². „Jesus ist gewiß oft zu Gast gewesen. Die Geschwister von Bethanien werden als seine Gastfreunde erwähnt. Er kehrt in das hochzeitliche Haus in Kana ein und nimmt an den Mählern der Pharisäer teil. Aber diese Erwähnungen werden von den Evangelisten nicht deshalb gegeben, damit wir sehen, wie Jesus gastlich aufgenommen wurde, sondern aus anderen Gründen³.“ Jesus ist der Gesandte Gottes und versteht sich als solcher. Aber er kommt nicht mit dem Anspruch und den Mitteln göttlicher Macht, die ihm den Zugang zu allen Häusern und allen Menschen erzwingen könnten. Seine Gegenwart, sein Wort und sein Wirken ist ein Angebot, das ergriffen, nicht aufgenötigt werden soll; so zieht er wie ein Fremder durch das Land und kehrt, im wörtlichen und übertragenen Sinn verstanden, bei denen ein, die ihn aufnehmen. „Allen aber, die ihn aufnahmen, gab er die Macht, Kinder Gottes zu werden“ (Jo 1, 12). So wird er Gast in den Häusern von Menschen aller Schichten, um zu zeigen, wie sehr er sich zum Fremdling und Heimatlosen machte, um Aufnahme zu finden. „Mit Vorliebe verwendet Jesus die Bilder von der Gastfreundschaft, wenn er deutlich machen will, was es bedeutet, an ihn zu glauben. Er begehrt Aufnahme. Das zeigen allerdings die Evangelien weniger daran, daß sie Jesus im konkreten Sinne als einen um Gastfreundschaft Bittenden hinstellen, als daß sie betonen, wie Jesus die Gastfreundschaft für seine Jünger erbittet und verlangt. Wird ihnen das Haus aufgetan, dann heißt es: Wer euch aufnimmt, der nimmt mich auf⁴.“ Auch „in seinen Gleichnissen mißt er der Gastfreiheit sichtlich eine große Bedeutung bei.

Noch mehr aber erscheint hier die Gastfreundschaft Gottes als ein wesentlicher Bestandteil seiner Verkündigung und als eines der biblischen Grundbilder für Gottes sich herabneigende Güte⁵. „Gott, der Herr, lädt zum großen Gastmahl ein (Lk 14, 16—24). Die Knechte, die der Herr bei seinem Kommen wachend findet, werden selig sein: „Wahrlich, ich sage euch, er wird sich gürtен und sie Platz nehmen lassen und umhergehen und sie bedienen“ (Lk 12, 37). Für die Menschen, die nicht zu Israel gehören, gilt die Verheißung: „Sie werden kommen von Osten und Westen, von Norden und Süden und zu Tisch liegen im Reich Gottes“ (Lk 13, 29). Auch der verlorene Sohn, der in die Fremde gegangen war, dann aber umgekehrt und zu seinem Vater gegangen ist, wird freudig und freundlich zu einem Festmahl aufgenommen (Lk 15, 23 ff.). Wurde schon im AT Gott als der Gastherr für sein Volk und die hinzugekommenen Fremden gesehen, so ist dieses Bild für den gütigen Gott, der ohne Vorbedingung, aus reiner Freundlichkeit die Menschen in seine Liebe aufnimmt, von Jesus herausgestellt und ausgestaltet worden.

² STÄHLIN, Art. ξένος in: ThWNT V 1—36, 20.

³ H. RUSCHE, Gastfreundschaft in der Verkündigung des Neuen Testaments und ihr Verhältnis zur Mission, Münster 1957, 17 f.

⁴ H. RUSCHE, a. a. O. 17.

⁵ STÄHLIN, a. a. O. 20.

Aber nicht nur Gott, der Vater, ist Gastherr, Jesus selber tritt in diese Rolle ein. Er hat zwar kein Haus; er führt in das Haus seines Vaters. Wenn er in ein Haus auf seinen Wanderungen einkehrt, dann ist er nicht nur Gast, sondern auch Gastherr, der die Gabe des Heiles, der Vergebung und des Segens schenkt. So geschieht es beim Mahl des Pharisäers für die Sünderin und im Haus des kleinsüchtigen Zöllners Zachäus. Aber er selbst ist in Wahrheit auch Gastgeber. Er lädt seine Jünger zu jenem letzten Mahl, das Zeichen des eucharistischen wie des eschatologischen, des himmlischen Mahles ist. Hier gibt er sich selbst als Speise und Trank (Joh 6). Die Speisung in der wunderbaren Brotvermehrung sollte dafür als vorbereitendes Zeichen stehen. In diesem Mahl des Herrn gibt es keine Fremden mehr; alle, die daran teilnehmen, sind Brüder.

Darum ist von allen Teilnehmern verlangt, daß sie sich so verstehen und akzeptieren. Sie müssen auch dem, der ihnen menschlich nicht nahesteht, das leisten, was das Heiligkeitgesetz dem Fremden gegenüber verlangt: „Du sollst ihn lieben wie dich selbst.“ Eindringlich wird vom Herrn am Beispiel des Barmherzigen Samaritans gezeigt, was das bedeutet. Der Fremde nimmt sich dessen an, der ihm ferne steht, hilft ihm und verschafft ihm Unterkunft und Pflege (Lk 10, 25—37). Und im Endgericht, das der Menschensohn abhält, wird unter anderem der Besitz des Reiches, „das euch bereitet ist seit Grundlegung der Welt“, davon abhängen, ob der richtende Herr sagen kann: „Ich war fremd und ihr habt mich beherbergt“ (Mt 25, 34 f.). Die Gastfreundschaft, die einem der geringsten Brüder des Herrn erwiesen wurde, hat in Wirklichkeit ihm gegolten (V. 40).

5. Die neutestamentliche Mahnung zur Gastfreundschaft und ihr Hintergrund

In der Paränese, wie sie die Apostelbriefe mit Nachdruck aussprechen, fehlt der dringende Hinweis auf die Gastfreundschaft nicht. Sie ist allen Jüngern geboten (Röm 12, 13), vor allem den Bischöfen und Witwen (1 Tim 3, 2; 5, 10), für die sie geradezu eine Empfehlung ist, daß ihnen ihr geistliches Amt anvertraut werde⁶. Sie ist allen zu erweisen, insbesondere den Glaubensgenossen (vgl. Gal 6, 10). Gerade in den Zeiten der Verfolgung wurde besonders wichtig, daß Flüchtende und Vertriebene Aufnahme fanden. Aber auch in friedlichen Zeiten wurde sie in einer Welt des regen Austausches von den Glaubensgenossen gerne in Anspruch genommen. So kann man verstehen, daß sie verschiedentlich wohl oft wie eine Last empfunden wurde. Dazu gab es sicherlich auch damals wie zu allen Zeiten Leute, die die Güte der anderen ausnutzten. Schon Jesus Sirach mahnt: „Nicht jeden Menschen bringe in dein Haus, denn vielfältig sind die Ränke eines Betrügers . . . Denn Gutes verkehrt er hinterlistig in Böses und hängt den besten Dingen einen Makel an . . . Hüte dich vor einem Bösewicht, weil er schlimme Pläne schmiedet, damit er nicht bleibenden Schimpf über dich bringt.

⁶ Vgl., auch zum folgenden, STÄHLIN, a. a. O. 21 ff.

Nimmst du einen Fremden in dein Haus, so wird er dich in Unruhe stürzen und deinen eigenen Leuten entfremden“ (Sir 11, 29—34). Ähnlich trübe Erfahrungen können auch Christen gemacht haben; bei Glaubensbrüdern aber sollten solche Erlebnisse ausgeschlossen sein. Die pastoralen Ermahnungen in Apostelbriefen drängen darauf, daß der Christ jederzeit bereit ist, mit Eifer und Freude, ohne Murren und ohne Lohn zu erwarten, Gastfreundschaft zu üben⁷.

Sie war von existentieller Bedeutung für die im römischen Reich allenthalben entstehende Gemeinde Jesu, des Herrn. Sie ist „Dienst am Evangelium... Die Ausbreitung des Evangeliums geschah in der Zeit des Urchristentums fast ausschließlich durch das mündliche Wort, und das war getragen von wandernden Boten und diese wiederum von der Gastfreundschaft der Brüder. Darauf gründete Jesus bereits die erste Sendung seiner Jünger (Mt 10, 11 ff.; Lk 10, 5 ff.) und darauf ruhte tatsächlich, wie seine eigene Wirksamkeit, so weithin auch die seiner Apostel“. Die Apg gibt davon allenthalben Zeugnis; die Missionsreisen eines Paulus wären wie die der anderen Jünger gar nicht möglich gewesen, hätten er und sie alle nicht immer wieder gastliche Aufnahme gefunden. „In der Tat handelt es sich, wo immer im NT von Gastfreundschaft bei Christen die Rede ist, vorzüglich um solche, die Aposteln und Missionaren gewährt wurde... Die an den Boten des Evangeliums geübte Gastfreundschaft ist von weitreichender Bedeutung geworden. Durch sie kam es häufig zu den Taufen ganzer Familien (z. B. Ag. 16,15.33) und weiterhin zu den für das Urchristentum so bezeichnenden Hausgemeinden⁸.“

Gastfreundschaft aber hätte nicht unter den Christen aus Israel und den verschiedenen Völkern in dieser ausgedehnten Weise geübt werden können, hätte nicht die geistige Basis, die im AT vorbereitet und von Christus ausgebaut wurde zur Verfügung gestanden: die brüderliche Aufnahme des Fremden in Gottes Volk, das sich selbst als fremd in dieser Welt und als von Gott wie einem Gastherrs in Freundlichkeit und Güte in das Haus seines Reiches aufgenommen betrachtete. Sicher ist es richtig, „daß die von Christus geforderte Nächstenliebe in der Gastfreundschaft nicht eine mögliche, sondern ihre wesentliche Darstellung findet. Selbst Heiden blieb es nicht verborgen, daß das Geheimnis der Ausbreitung der Kirche aufs engste zusammengehörte mit der vollzogenen Mahlgemeinschaft im spezifisch sakramentalen, aber auch im weiteren Sinne⁹“. Nur darf man sie nicht einengen wollen auf einen gelegentlichen punktuellen Vollzug. Gastfreundschaft im Verband des Gottesvolkes ist mehr. Sie umfaßt das Akzeptieren der anderen, auch der Fremden, die den gleichen Lebensraum mit den Christen teilen, als Glieder des Volkes Gottes, sei es, daß sie es in Wirklichkeit sind, oder daß sie dazu bestimmt sind, es zu sein. Und welcher Mensch gehörte

⁷ STÄHLIN, a. a. O. 20.

⁸ STÄHLIN, a. a. O. 22.

⁹ H. RUSCHE, a. a. O. 26.

nicht dazu? Erwiesene Gastfreundschaft ist nur der Beweis für diese grundsätzliche Einstellung, die sich immer in Denken, Verhalten und Tat äußern muß. Auf sie kommt es vor allem an. Das Beispiel unseres Herrn ist eine Verpflichtung für seine Jünger zu aller Zeit.

6. Neu zu lernen: Gastfreundschaft

So heißt das Thema dieser Tagung¹⁰. In der Tat haben wir Christen von heute wieder zu lernen. „Angesichts der intensiv geübten Gastfreundschaft der frühen Kirche nimmt sich die Gastfreundschaft unter uns Christen von heute dürftig aus ... Vielleicht liegt das am sozialen Gefüge des modernen Lebens. Für Aufnahmestätten und Herbergen für Heimatlose ist gesorgt. Aber der lebendige Beistand von Mensch zu Mensch wird, außer in schweren Notzeiten, als ein Unsicherheitsfaktor gestrichen. Immer mehr wird er auf gewisse, dafür ausgebildete Stände abgeschoben. Es fehlt an Gastgebern, die in ihrer persönlichen Hingabe am Tische ihres Hauses das Geheimnis Christi nachvollziehen. Weithin wird Gastlichkeit nur den Menschen erwiesen, die man bereits kennen- und schätzen-gelernt hat oder die einem von anderen empfohlen wurden, aber kaum noch dem, der einer Einladung zu Tisch bedarf, weil er ein Fremdling ist¹¹.“

Das eigentliche Problem aber ist, wie wir dem anderen begegnen, wie wir uns zu demjenigen verhalten, der ein Fremder ist. Dies ist heute viel wichtiger, als gelegentlich einem Durchreisenden, für den es in unseren Tagen Unterkunft und Herberge gibt, zu beherbergen. Den Mitmenschen, der von anderswoher kam und nun neben uns wohnt, sollten wir vor allem akzeptieren und ihm gegenüber freundlich und schließlich auch gastfreundlich sein. Darum mußte sich das Gottesvolk des Alten Bundes mühen. Die Bewältigung dieser Aufgabe gab der Urkirche die Möglichkeit, zum Gottesvolk des Neuen Bundes aus vielerlei Sprachen und Stämmen zusammenzuwachsen. Wir nehmen es als selbstverständlich hin, daß alle, die kommen, mit uns zusammen, die eucharistische Gastfreundschaft des Herrn erfahren, seien es Nahestehende oder Fremde. Die Konsequenz für das Leben draußen zu ziehen, ist unvermeidbar. Nach dem Wort des Herrn hängt es davon ab, ob wir im Reich des gastfreundlichen Gottes am Mahl des ewigen Lebens teilnehmen dürfen. Darum bleibt die Mahnung des 1 Petr (4, 7—10) gültig: „Das Ende aller Dinge hat sich genaht. Seid also besonnen und nüchtern zum Gebet. Vor allem aber habt zueinander beharrliche Liebe; denn die Liebe überdeckt eine Menge von Sünden. Seid gastlich zueinander ohne Murren! Dient einander — jeder mit der Gnadengabe, die er empfing — als gute Verwalter der vielgestaltigen Gnade Gottes.“

¹⁰ Grundlage dieses Aufsatzes ist ein Referat, das auf einer Tagung der Domschule Würzburg gehalten wurde.

¹¹ H. RUSCHE, a. a. O. 45.

Die Versuchungen Jesu in der Logienquelle*

I. Literatur- und überlieferungskritische Vorfragen

Die Überlieferung, daß Jesus nach seiner Taufe vom Geist in die Wüste geführt wurde und dort Versuchungen des Teufels bestand, ist in den synoptischen Evangelien in zweifacher Ausgestaltung zu greifen. Einmal Mk 1, 12 f.; dort dauert die Versuchung 40 Tage. Zum andern Mt 4, 1—11 und Lk 4, 1—13. Hier setzt sie erst am Ende des 40tägigen Aufenthalts in der Wüste ein; sie wird in einem dreimaligen Wortwechsel zwischen dem Teufel und Jesus auseinandergelegt, wobei der erste Redegang an das bei Mk nicht erwähnte Fasten anknüpft.

Die Stücke, die Mt/Lk über Mk hinaus gemeinsam haben, teilen wir der hypothetischen „Logienquelle“ (Q) zu. Auch in unserem Fall ist es möglich, einen Grundtext zu rekonstruieren, den die Evangelisten redaktionell verändert haben, Lk in stärkerem Maß als Mt¹.

Rekonstruktion und Übersetzung der Versuchungsgeschichte in Q

Jesus wurde vom Geist in die Wüste hinaufgeführt, und nachdem er vierzig Tage gefastet hatte, bekam er Hunger.

Und der Teufel sagte zu ihm: Wenn du der Sohn Gottes bist, sprich, daß diese Steine zu Broten werden.

Und Jesus antwortete und sprach: Es steht geschrieben: Nicht vom Brot allein soll der Mensch leben (Dtn 8, 3b).

Und der Teufel nimmt ihn mit sich nach Jerusalem und stellte ihn auf die Zinne des Tempels und sagt zu ihm: Wenn du der Sohn Gottes bist, stürze dich hinunter; denn es steht geschrieben: Seinen Engeln hat er geboten wegen dir, und: Auf den Händen werden sie dich tragen, damit du nicht mit deinem Fuß an einen Stein stößt (Ps 91 11 f.).

Und Jesus antwortete ihm und sprach: Es steht geschrieben: Du sollst den Herrn, deinen Gott, nicht herausfordern (Dtn 6, 16).

Und der Teufel nimmt ihn mit auf einen hohen Berg und zeigt ihm alle Reiche der Welt und ihre Pracht und sagte zu ihm: Das alles werde ich dir geben, wenn du mich anbetest.

* Probevorlesung, gehalten an der Universität Osnabrück, Abt. Vechta, am 18. 1. 1979.

¹ Mt wird deshalb im folgenden allein angeführt.

Und Jesus antwortete ihm und sprach: Es steht geschrieben: Den Herrn, deinen Gott, sollst du anbeten und ihm allein dienen (Dtn 6, 13).

Und der Teufel läßt ab von ihm.

Einige Anzeichen deuten jedoch darauf hin, daß unsere Perikope Q in einem späten Redaktionsstadium zugewachsen ist:

- Während die Logienquelle vorwiegend Worte Jesu wiedergibt, haben wir hier eine Art Streitgespräch mit szenischer Rahmung vor uns.
- Der Disput benutzt Schriftworte; in Q wird aber nur noch Mt 11, 10 ausdrücklich die Bibel zitiert. Der Verfasser der Versuchungsgeschichte dürfte also in schriftgelehrten judenchristlichen Kreisen zu suchen sein.
- Die Schriftzitate folgen der griechischen Übersetzung des AT². Dabei hat man sie nicht erst später gegen den hebräischen Wortlaut ausgewechselt³, weil z. T. nur die LXX-Form zur Situation paßt.
D. h.: unsere Geschichte ist nicht wie der Rest von Q aus dem Aramäischen übersetzt, sondern von vornherein in einer griechischsprechenden Gemeinde entstanden, und zwar spätestens einige Jahre vor den beiden Großevangelien, also um 70 n. Chr.
- Der Titel „Sohn Gottes“ (V. 3.6) kommt in Q nicht mehr vor. Er scheint aus der Taufperikope aufgenommen zu sein, die sich höchstens in geringen Spuren für Q nachweisen läßt⁴. Dieser Text der Logienquelle war also schon mit einer Darstellung des Auftretens Jesu verbunden, wie sie Mk seinem Evangelium zugrunde legt; dabei stand die Taufe am Anfang.

II. Formkritische und strukturelle Einordnung

Wir nehmen als Ausgangspunkt eine Überlieferung von der Versuchung Jesu in der Wüste an, die sich an die Taufszene anschloß. Schon die unwahrscheinlichen Ortsveränderungen und der heilige Zeitraum von 40 Tagen⁵ sprechen

² V. 4 ist das nicht sicher, weil die der LXX entnommene Fortsetzung in V. 4b wohl von Mt ergänzt wurde. In V. 7 ist jedoch nur der Singular — dagegen Plural in TM — situationsgemäß. In V. 10 stimmt das V. 9 entsprechende προσκυνήσεις mit Ms. A und Papyrus 963 der LXX überein, wo auch μόνη eingefügt ist. Den Verdacht, daß diese Version von der Versuchungsgeschichte beeinflusst ist, sucht MAHNKE 131 f. zu entkräften. Dtn 5, 9 haben sowohl TM wie LXX „anbeten“ neben „dienen“.

³ Gegen P. HOFFMANN, rec. Schulz, in: BZ 19 (1975) 108 ff.; SCHOTTROFF 160 Anm. 33. Dagegen auch MAHNKE 185.

⁴ Nach VÖGTLE 108 ff. ist eine Q-Fassung der Taufferzählung eher unwahrscheinlich.

⁵ Mit dem Motiv des Nicht-Essens noch Ex 34, 28 = Dtn 9, 9; vgl. 1 Kön 19, 8; ApkAbr 9, 7; 12, 1; TestIsaak 4, 7; Vita Adae 6.

dagegen, das einfach als historische Notiz anzusehen. Nicht der Umstand, daß Jesus versucht wurde, ist an sich verdächtig. Es gibt im NT Traditionen, die von Versuchungen Jesu zeit seines Lebens wissen: Lk 22, 28; Hebr 4, 15 „in allem versucht“, wobei der Schwerpunkt allerdings beim Leiden liegt. Im Unterschied dazu ist hier die Versuchung künstlich auf den Beginn der Laufbahn Jesu verdichtet. Und Jesus wird nicht bloß von Menschen versucht wie zuweilen in den Evangelien (Mk 8, 11; 10, 2; 12, 15; Mt 22, 35 = Lk 10, 25; vgl. Mk 8, 33), sondern der Teufel tritt ihm offen gegenüber und wird für allemal zurückgeschlagen.

Welcher Art solche Erzählung ist, macht ein religionsgeschichtlicher Vergleich deutlich. Auch von Buddha und Zarathustra⁶ wird berichtet, daß dämonische Mächte sie mit allen möglichen Verlockungen von ihrer religiösen Aufgabe abbringen wollten. Sie weisen die Versuchung mit einprägsamen Worten zurück. Im Judentum wird besonders die Versuchung Abrahams Gen 22 erzählerisch ausgebaut⁷. Nach bSanh 89b möchte der Satan Abraham mit Schriftzitaten von der Opferung Isaaks abhalten; auch Abraham antwortet z. T. mit Bibelstellen⁸. Wie in Q vollzieht sich das Wortgefecht in drei Ansätzen.

Für die bedrängten Anhänger einer Religion ist es tröstlich zu hören, daß auch schon die Väter ihres Glaubens Versuchungen ausgesetzt waren und dabei den Sieg davontrugen⁹. Diese Entsprechungen legen es nahe, unsere Geschichte der Gattung Legende zuzuordnen. Jolles 23 ff. versteht darunter eine „einfache Form“, welche die tätige Tugend eines Menschen so vergegenständlicht, daß sie für eine Gemeinschaft ein imitabile wird. Bultmann¹⁰ nennt die Legende, die sich auf das Leben eines religiösen Heros bezieht, biographische Legende.

Die strukturalistische Erzählforschung ermöglicht es, die Funktion genauer zu bestimmen, die typischen Handlungselementen in einem narrativen Zusammenhang zukommt. Daß die Versuchung Jesu am Anfang seiner Wirksamkeit erzählt wird, hat eine Parallele im „qualifying test“ der Zaubermärchen¹¹. Der Held

⁶ Vgl. bei KETTER 49 ff., 61 f. In den älteren Texten ziehen sich die Angriffe Maras durch das ganze Leben Buddhas hindurch, die jüngeren verlegen sie vor seine Erleuchtung (ebd. 59). Zarathustra wird gleich nach seiner Geburt versucht (ebd. 63).

⁷ Jub 17, 15 ff.; 19, 8 reiht sie ein in zehn Versuchungen, in denen Abraham sich als gläubig und geduldig erweist; vgl. Ab 5, 3.

⁸ Es fehlt freilich eine Zitationsformel; vgl. noch GenR 56.4 und KELLY 200 ff.

⁹ Vgl. MEYER 466 ff.

¹⁰ GST 260. Die Ungeschichtlichkeit kann allerdings kein Kriterium sein; vgl. VIELHAUER 305 f. und DIBELIUS 101.106. Wenn dieser die Versuchungen nach Q nicht der Legende, sondern der Paränese zuweist, so mag das daher rühren, daß er nur die Redeteile dazu rechnet (vgl. 236.245).

¹¹ Vgl. PROPP 43. Zur Terminologie GÜTTGEMANNS, LB 29. In seiner Meditation entdeckt er in Mt 4, 1–11 die Sequenz dreier Prüfungen (also noch „main“ und „glorifying test“). Damit wird er aber der Initialstellung des Textes nicht gerecht.

wird auf eine erste, die Zukunft entscheidende Probe gestellt. Dabei zieht letztlich der „Schenker“ bzw. der Auftraggeber die Fäden. So ist es in unserem Fall der Geist Gottes, der Jesus an den Ort der Versuchung bringt. Jesus steht zu seinem Auftrag, der in der Sohnesproklamation bei der Taufe beschlossen war, indem er dem Versuch des Widersachers, einen „Gegenvertrag“ mit ihm zu schließen, trotzt^{11a}.

Auf diese Bewährungsprobe folgt gewöhnlich der Zug, daß der Held einen Helfer erhält. Vgl. die Engel Mt 4, 11. Der standhafte Buddha wird von zwei Kaufleuten mit der Milch von 1000 Kühen erquickt.

Es waltet also hier nicht nur „ein Gesetz der biographischen Analogie...“, nach dem heilige Männer vor Antritt ihres Amtes in eine Auseinandersetzung mit einem Gegenspieler aus dem Reich der Dämonen geraten müssen¹², vielmehr bedingt die strukturelle Stellung auch die Eigenart der Erzählung. Der „qualifying test“ macht die Dimensionen sichtbar, in denen der Kampf des Helden spielen wird; der glückliche Ausgang zeichnet sich ab.

III. *Der Sinn der Erzählung*

Nach all dem besteht der Sinn unserer Vorlage sicher nicht in erster Linie darin, ein bestimmtes Ereignis aus dem Leben Jesu wiederzugeben. Im gestaltenden Zugriff des Erzählers wird eine Absicht spürbar. Bis heute ist man sich aber nicht recht einig, was dem Leser an der Bewährung Jesu aufgehen soll. Die Vielfalt der Meinungen vergrößernd können wir drei Richtungen der Auslegung unterscheiden.

1. Die paradigmatische Deutung

Wer die Versuchungsgeschichte als Legende bestimmt, neigt zu der Annahme, daß sie vor allem der Erbauung und Ermahnung (Paränese) der christlichen Gemeinde dienen soll. Das Verhalten Jesu wird nicht um seiner selbst willen geschildert. Er ist vielmehr Vorbild, das die Christen in ähnlichen Lagen nachahmen sollen. Diese Intention kommt besonders in den Antworten Jesu heraus. Die erste stellt ganz allgemein klar, wovon „der Mensch“ lebt. Die beiden anderen formulieren mit generischem Du.

^{11a} Vgl. CALLOUD 72, dessen Analyse freilich subtiler ist.

¹² DIBELIUS 275. MAHNKE 18 f. tut die religionsgeschichtlichen Parallelen zu schnell ab, weil sie für den „quellenmäßigen Ursprung“ der Versuchungsgeschichte nichts hergeben. Sie werden aber für die Gattung relevant.

Ursprünglich richtete es sich an das Volk Israel, das Gott 40 Jahre in der Wüste prüfte (so Dtn 8, 2 unmittelbar vor der V. 4 angezogene Stelle). Eine beträchtliche Anzahl von Exegeten hört aus den Zitaten des Dtn eine Anspielung auf einzelne Ereignisse heraus, die in diese Zeit der Versuchung fielen¹³. Damals hatte Israel versagt. Dagegen besteht Jesus jetzt als wahrer Israelit die Prüfung.

Die Typologie Israel—Jesus könnte eine christologische Pointe haben¹⁴, sie geht aber auch mit der paränetischen Auffassung zusammen. Man vergleiche nur 1 Kor 10, 1—13; Hebr 3, 8 f.; 12, 25, wo Israels Verhalten in der Wüste abschreckender Antityp der Christengemeinde ist. Das neue Gottesvolk soll sich dagegen ein Beispiel an Jesu Gehorsam nehmen.

Wenn sich Jesus schließlich zur alleinigen Anbetung Gottes bekennt, scheint alle Göttlichkeit von ihm abzufallen.

Diese Deutung setzt voraus, daß zwischen der Anfechtung Jesu und der der Christen eine Ähnlichkeit besteht (vgl. Hebr 4, 15 καὶ ὁμοιότητα). So meint Bultmann, alle drei Versuchungen seien keine spezifisch messianischen, sondern solche, die grundsätzlich jedem Gläubigen widerfahren¹⁵. Aber der Teufel geht doch V. 3 und 6 davon aus, daß Jesus der Sohn Gottes ist, und das besagt eine einzigartige Würde, die nicht mit der Sohnschaft Israels zu vergleichen ist¹⁶. Als solcher Sohn Gottes soll Jesus Steine in Brot verwandeln und von der Tempelzinne herabspringen. Welchem Durchschnittschristen käme so etwas auch nur in den Sinn? Wen reizt die Herrschaft über alle Welt, die der Teufel V. 8 f. in Aussicht stellt?

Wohin die These, Jesus repräsentiere in unserer Erzählung seine Nachfolger, führt, sieht man an der Konkretisierung, die neuerdings L. Schrotttruff¹⁷ durchgezogen hat. Nach ihr sind die Versuchungen Jesu eigentlich Zumutungen an die Jesusleute, die hinter Q stehen. Sie werden dem Teufel in den Mund gelegt, um ihre widergöttliche Qualität deutlich zu machen. Von Hunger gepeinigt waren diese Gläubigen in der Gefahr, „sich wunderbare Zukunftslösungen auszudenken“. Wie der Teufel V. 6 suggeriert, hätten sie auf den Gedanken kommen können, „Gott und seine Engel für sich tanzen zu lassen“. Man fragt sich nur, wie.

¹³ Vgl. schon MEYER 458 f.: Manna, Wasserwunder bei Massa, Goldenes Kalb. Dtn 6, 13 bezieht sich aber auf die Gefährdung im verheißenen Land. So DUPONT 15 f.

¹⁴ So zuletzt MAHNKE 191 u. ö.

¹⁵ GST 274; anders Theologie 28.

¹⁶ Von dieser redet Dtn 8, 5 im Bild. GERHARDSSON 23 und nach ihm POLAG 146 ff. lassen sich deshalb zur Behauptung verleiten, der Sohnestitel in der Versuchungsgeschichte meine das Bundesverhältnis.

¹⁷ 72 ff.

Schließlich erträumten sich einige die Befreiung vom römischen Joch und die Weltherrschaft. Aber zielt die Versuchungslegende wirklich nur auf solche religiösen Phantasten und ihre ausgefallenen Illusionen? Von den Möglichkeiten Jesu dürfen wir wohl nicht so unmittelbar auf die der Gemeinde schließen.

2. Die heilsgeschichtliche Deutung

Wir müssen also der Tatsache Rechnung tragen, daß die Versuchungen Jesu außergewöhnlicher Natur sind. Eine Reihe von Erklärern bringt das in Zusammenhang damit, daß Jesus im Kampf gegen Satan eine unvertretbare Schlüsselstellung einnimmt¹⁸. Vom Gehorsam des Sohnes Gottes hängt es ab, ob das Heilswerk gelingt. Der Teufel aber möchte Jesus und Gott entzweien. Die Versuchungen spielen allein zwischen Jesus, Gott und dem Widersacher. Auf Jesus persönliche Haltung kommt es an¹⁹. Sein Aufenthalt in der Wüste hat zwar auch für die Glaubenden in ihren Versuchlichkeiten Bedeutung, aber mehr als Verheißung denn als Mahnung²⁰.

Bei dieser Sicht wird unsere Episode in einen größeren Rahmen hineingestellt, den Machtkampf zwischen Jesus und Satan etwa oder den „Heilsplan Gottes“²¹ oder auch den Kontext des Evangeliums²². Das unternahm auch die strukturalistische Analyse auf andere Weise. Aber wenn sich die Aussage unseres Textes darin erschöpfte, hätte es genügt, einfach vom Sieg Jesu über den Satan zu erzählen. Die konkrete Ausformung dieses Zwistes, die Wort gegen Wort setzt, wird so nicht erklärt. Damit soll unverkennbar eine Lehre gegeben werden.

3. Die apologetische Deutung

Heute suchen die Exegeten die Adressaten dieser Lehre — im Gegensatz zur ersten Deutung — zumeist mehr außerhalb der Gemeinde. Das Ansinnen des Teufels steht für falsche Messiasvorstellungen, hauptsächlich des Judentums, die

¹⁸ FASCHER 41: Die Versuchungsgeschichte „kennzeichnet den Beginn eines Machtkampfes, welcher das Wesen der Heilsgeschichte bestimmt“. Dagegen unterstreicht SCHÜRMANN 209.216, daß das kämpferische Moment zurücktritt. In der Tat muß sich diese Konzeption heute die theologische Rückfrage gefallen lassen, ob sie die heilsgeschichtlichen Fronten richtig zieht und ob sie den Teufel nicht zu sehr dualistisch verselbständigt. Vgl. MAHNKE 48 f., 368 und das im ntl. Teil leider unzureichende Buch von HAAG.

¹⁹ Vgl. SCHNACKENBURG, Sinn 114 f., 120; SCHÜRMANN 213.

²⁰ SCHÜRMANN 205.

²¹ SCHNACKENBURG, Sinn 120.

²² SCHÜRMANN 216.

es abzuwehren gilt²³. Mit der heilsgeschichtlichen Deutung kommt diese Auslegung darin überein, daß Jesus als Messias herausgefordert ist. Aber es geht jetzt weniger um seine innere Einstellung als um die Darstellung seiner Messianität angesichts der Erwartungen, die von außen an ihn herangetragen werden. Hier wird der zeitgeschichtliche Hintergrund stärker berücksichtigt. Jesus lehne es ab, wie die angeblichen messianischen Propheten seiner Ära wunderbare Zeichen in der Wüste zu vollbringen oder ein Schauwunder zu wirken. Schließlich sagte er nein zum politisch gefärbten Messiasideal der Zeitgenossen.

Diese Interpretation wird in drei Abwandlungen vorgetragen:

a) Die historisierende Variante

Einige Forscher verlegen die Abgrenzung gegen solche Anschauungen ins Innere des irdischen Jesus, weil sie nach Ostern nicht mehr sinnvoll sei²⁴. Aber es dürfte schwerfallen, eine entsprechende Information durch Jesus selbst glaubhaft zu machen. So wäre es doch wieder die nachösterliche Christenheit, die diesen Konflikt in Jesus hineinprojiziert. Damit gelangen wir zu der heute am meisten vertretenen Meinung:

b) Die rückblickende Variante

Danach stellt die Geschichte klar, daß Jesus der wahre Messias ist, auch wenn er den geläufigen Kategorien nicht entsprach²⁵.

Mahnke differenziert nach den drei Gängen der Versuchung: Jesus weigere sich, die Rolle des endzeitlichen Propheten wie Mose, des Hohepriesters — hier ist Mahnkes Argumentation besonders schwach — und des Königs zu übernehmen²⁶.

c) Die aktualisierende Variante

Daß Jesus „bestimmte Wunder nicht getan hat“ und nicht auf menschliche Weise Macht zu erringen suchte, kann auch wieder paränetisch gewendet werden²⁷. Nach P. Hoffmann begründet die Erzählung im Rückgriff auf das Beispiel Jesu, warum sich die Q-Gruppe nicht am messianischen Krieg gegen Rom beteiligt. Indem sie die ideologischen Voraussetzungen der zelotischen Freiheitsbewegung attackiert, wird diese selbst verurteilt²⁸. Dieses Verständnis

²³ Nach MAHNKE 203 wirken sie noch in der Gemeinde nach.

²⁴ JEREMIAS 76 f.; DUPONT 103; neuerdings FEUILLET 236. Daß sich die Versuchungen zumindest in ihrer Inhaltlichkeit nicht auf Jesus zurückführen lassen, zeigen etwa MICHL 3 ff.; M. LIMBECK in HAAG 305 ff.

²⁵ Aus neuerer Zeit z. B. POKORNY 122 ff.

²⁶ So vorher schon sein Lehrer G. FRIEDRICH. Ähnlich, jedoch mehr auf die für die jüdische Zukunftserwartung bedeutsamen Lokalitäten abhebend BAUMBACH 108 ff.

²⁷ So schon DIBELIUS 274.

²⁸ 219. HOFFMANN fand verschiedentlich Zustimmung.

der Geschichte hat allerdings auch Wurzeln in unserer Gegenwart. Hoffmanns Aufsatz wurde 1969 geschrieben, als die Debatte um die politischen Implikationen des Glaubens auf ihrem Höhepunkt war. Leider krankt die Exegese daran, daß unser Text wohl gar nicht auf palästinensischem Boden verfaßt wurde. Die angesprochene Gemeinde konnte also kaum direkt mit den jüdischen Aufständlern konfrontiert sein²⁹.

Auf das hellenistische Ambiente gehen nach anderen Auslegern³⁰ die beiden ersten Versuchungen ein, in denen sich die Verfasser von Magie bzw. den Wunderpraktiken sog. „göttlicher Männer“ distanzieren. Dabei verfolgen sie nicht nur ein apologetisches Anliegen: Was für Jesus gilt, gilt auch für christliche Wundertäter.

Der Haken ist nur: Es ist zweifelhaft, ob hier ein hellenistischer Begriff von „Sohn Gottes“ vorliegt³¹. Die Himmelsstimme bei der Taufe klingt ja noch nach. Jedenfalls wird nicht der hellenistische Einschlag als solcher kritisiert. Ein Nachteil ist auch, daß man bei der dritten Versuchung zu einer anderen traditionsgeschichtlichen Herleitung genötigt ist. Möglicherweise kommt auch solche Problematisierung des Wunders mehr aus moderner Mentalität. Das führt uns zu den Einwänden, die gegen die ganze dritte Auslegungsrichtung zu erheben sind.

d) Einwände

Es scheint, daß die erste Versuchung ganz naiv voraussetzt, Jesus könne als Sohn Gottes aus Steinen Brot machen. Daß er sich bei solchem Tun als falscher Messias erweise, ist nicht der Punkt. Im Gegenteil: Obwohl er über grenzenlose Wunderkraft verfügt, gibt er dem Hunger und dem Drängen Satans nicht nach. Dieser will Jesus nicht zu einem Beweis seiner Messianität verführen, sondern dazu, mit seiner Allmacht eigene Bedürfnisse zu befriedigen. An eine Wiederholung des Mannawunders ist keineswegs gedacht³². Damals ließ Gott unter ganz anderen Umständen Brot vom Himmel regnen. In der Einsamkeit der Wüste fehlt aber jetzt das Volk, für das Jesus das Wunder wirken könnte. Schon die Inszenierung³³ läßt erkennen, daß es sich nicht um die Bestätigung des messianischen Anspruchs handelt. Das ist auch bei der Begebenheit auf der Tempelzinne zu beachten. Auch hier werden keine Zuschauer erwähnt. Jesus weist den

²⁹ MAHNKE 204 hält dies denn auch nur für seinen sekundären „Sitz im Leben“ und vermutet, daß er in der Zeit vor dem jüdischen Krieg Q zugeordnet wurde.

³⁰ BULTMANN GST 273; HAHN 303; SCHULZ 182; POKORNY 125.

³¹ Vgl. z. B. MAHNKE 53 f. gegen BULTMANN GST 275.

³² Gegen LOHMEYER 56 und andere, zuletzt MAHNKE 81 ff. Wie kann Jesus diese verweigern und zugleich mit Dtn 8,3 auf eine wunderbare Speisung durch Gott verweisen (so MAHNKE 69)?

³³ HOFFMANNs Hinweis, daß ja die Leser das potentielle Publikum bilden, trägt hier nichts aus (210 f.).

Vorschlag Satans nicht wegen seines spektakulären Charakters von sich, sondern er will Gottes Fürsorge nicht überstrapazieren.

Wie aber steht es mit dem Finale auf dem hohen Berg³⁴, auf das sich die Antizeloten-Hypothese hauptsächlich stützt? Hier müssen wir uns davor hüten, die damalige „Theologie der Befreiung“ zu karikieren. Sie erstrebte nicht direkt die Weltherrschaft, sie anerkannte nur keinen andern Herrn und König als Jahwe, den Gott Israels³⁵. Dazu scheute sie freilich vor revolutionärer Aktion nicht zurück. Da die Zeloten aber ausdrücklich die Anbetung des allein wahren Gottes auf ihre Fahnen geschrieben hatten, wäre das Wort Jesu V. 10 keine Alternative. In der letzten Versuchung werden auch weltliche Macht und Pracht nicht grundsätzlich verteufelt. Der Umstand, daß der Teufel sie anbietet, spielt keine Rolle³⁶. Man darf auch nicht³⁷ eintragen, daß Jesus sich ipso facto in Konkurrenz zum römischen Imperium setzen und damit für die Gewalt entscheiden würde, wenn er die Offerte Satans annähme. Jesus kann nur deswegen nicht darauf eingehen, weil der Preis zu hoch ist: die Anbetung des Widersachers.

Die Unzulänglichkeit einer Auslegung, nach der die messianische Sendung Jesu auf dem Spiel steht, kommt zutage, wenn daneben noch — wie bei Mahnke — die Linie „Jesus — der gehorsame Israelit“ — festgehalten werden soll. Das geht nur mit der Zauberformel: „Er ist der Sohn, indem er der schlechthin gehorsame Mensch ist³⁸.“ Das mag zwar in unseren Ohren gut klingen, weil es heutigen christologischen Fragestellungen entgegenkommt, verlangt aber etwas zu viel Dialektik vom damaligen Leser.

4. Ein Vorschlag zur Lösung

Deshalb möchte ich die paradigmatische Deutung erneut in verbesserter Form zur Diskussion stellen. Ich meine, daß es gar nicht notwendig ist, die Besonder-

³⁴ Nach dem jüdischen Midrasch zu Dtn 3, 27; 34, 1 ff. konnte Mose vom Pisga aus die ganze Welt überblicken (vgl. GERHARDSSON 63); vgl. syrBar 76, 3; ApkAbr 9, 8; 12, 9; Offb 21, 10 und die antiken Belege bei MEYER 461.

³⁵ Die Erhöhung Israels über alle Völker — dazu HENGEL 314 f. — ist in der jüdischen Apokalypitk die Folge des Eingreifens Gottes. Wer dies sieht, muß V. 8 f. auf die Ziele messianischer Führergestalten einschränken. Das dabei immer wieder bemühte Orakel Jos. bell. 6, 312 f. ist dafür allerdings nicht unbedingt einschlägig. Es scheint bewußt zweideutig gehalten, damit es auch auf Vespasian zutrifft.

³⁶ Anders vielleicht Lk 4, 6; dazu BAUMBACH 173 f. Daß der Antichrist vom Teufel Machtfülle über alle Völker empfängt, wird Offb 13, 2, 7; 2 Thess 2, 9 zu einem stehenden Zug. Aber Jesus wird hier kaum der Part seines Gegenspielers angetragen, da der Antichrist keine Anbetung leistet, sondern zusammen mit dem Satan als Gott verehrt wird.

³⁷ Mit MAHNKE 144.

³⁸ MAHNKE 191; vgl. schon LOHMEYER 57; SCHWEIZER 34. Spezieller SCHULZ 189: „Jesus ist deshalb Gottessohn auf Erden, weil er die Mose-Tora völlig gehalten hat.“

heit der Versuchungen Jesu einzuebnen. Gerade weil sie auf den Sohn Gottes gehen, kann der Christ etwas daraus lernen. Hinter dem Rededuell verbirgt sich nämlich ein rabbinisches Schlußverfahren: der *qal wahömaer*, hier umgekehrt als Folgerung vom Schwereren auf das Leichtere. Die Schriftzitate deuten ja auf dasselbe Milieu.

1. Versuchung: Wenn schon Jesus, der Gott als Sohn unvergleichlich nahesteht und die Möglichkeit gehabt hätte, sich wunderbarerweise Nahrung zu beschaffen, sein Fasten nicht brach, um wieviel mehr geht dann bei jedem Menschen der Gehorsam gegenüber Gott über materielle Wünsche.

Da V. 4b für Q nicht zu sichern ist, läuft das tatsächlich darauf hinaus, daß die Erfüllung des Willens Gottes die eigentliche Speise des Menschen ist; vgl. Joh 4,34 und die bei Schnackenburg, Joh I, 480 Anm. 2 dazu angegebenen Parallelen. Ferner Hebr 13,9. Sie schließt leiblichen Hunger nicht aus, läßt ihn aber als zweitrangig erscheinen. Nach der üblichen Auslegung steht V. 4 eher das Gottvertrauen im Vordergrund.

2. Versuchung: Niemand darf die Hilfe Gottes leichtsinnig provozieren, wenn schon der Sohn Gottes, dem die Engel sicher zu Gebote gestanden hätten, so etwas verschmähte.

Wohlgemerkt: Der Konditionalsatz lautet nicht: „Wenn du der Sohn Gottes sein willst“, sondern „wenn du schon der Sohn Gottes bist.“ Er insinuiert, daß Jesus sich gerade deshalb alles leisten könne.

Die 3. Versuchung ist etwas anders strukturiert. Das hängt mit ihrem Ziel zusammen. Der Teufel kann schlecht sagen: „Wenn du der Sohn Gottes bist, dann bete mich an.“ Aber die Sonderstellung Jesu kommt in der Höhe des Angebots zum Ausdruck, das der Verführer macht: alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit³⁹. Mehr hat er nicht zu bieten. Dabei ist gar nicht darauf reflektiert, daß Jesus dieser Besitz eigentlich zusteht oder daß er als der Erhöhte die Herrschaft über die Welt einmal in anderer Weise antreten wird⁴⁰. Sonst wäre sie für ihn gar nicht reizvoll, und der Teufel könnte sie ihm gerade mit einem „Wenn du der Sohn Gottes bist“ schmackhaft machen. Der Gedanke ist schlicht der: Wenn schon Jesus dem Teufel nicht göttliche Ehre erwies, selbst als dieser ihm dafür allen Glanz der Erde versprach, dann dürft ihr Christen den Satan um keinen Preis, um keinerlei irdischer Vorteile willen, anbeten. Einfluß und Reichtum sind insofern gefährlich, als sie mit der Anbetung des Teufels erkauf

³⁹ Auch Buddha und Zarathustra werden mit der Herrschaft über alle Nationen verlockt; vgl. KETTER 50.61 f. Bescheidener nimmt sich das aus, worauf Mose verzichtet (Hebr 11,23 ff.).

⁴⁰ Anders MAHNKE 136.143; vgl. auch SCHIERSE 8. Unausgeglichen steht daneben in der Logienquelle Mt 11,27, wonach Jesus als Sohn schon alles übergeben ist.

werden. Damit ist konkret der Abfall vom Glauben gemeint, der als Abgleiten in heidnischen Götzen- und Dämonendienst vor Augen gestellt wird⁴¹.

Eine derartige Erklärung, bei der Jesus nur exemplarische Funktion hat, kommt manchen zu „vordergründig“ und banal vor. Sie vermissen darin das „Evangelium“⁴². Der Hörer wird jedoch damals nicht nur eine Aufforderung aus unserer Geschichte vernommen haben, sondern auch eine Ermunterung, wenn Jesus unter weitaus dramatischeren Verhältnissen dem Bösen widerstand.

Wir finden eine ähnliche Vorbildethik in einer späteren Schrift des hellenistischen Judentums: im Hebr. Christus hat, obwohl er Sohn war (5, 8), und das heißt nun: obwohl ihm die himmlische Freude zur Verfügung stand (12, 2), durch sein Leiden Gehorsam gelernt. So können auch die gleich ihm Angefochtenen im Leiden durchhalten und den Willen Gottes tun. Der Aufblick zu dem, der vorangegangen ist, stärkt sie (vgl. 12, 1—3). Dabei ist Christus nicht bloß Vorbild, sondern auch himmlischer Hohepriester, der aus eigener Erfahrung Verständnis für die Schwächen seiner Brüder hat. So steht er ihnen in ihren Versuchungen bei und führt sie zur Vollendung (2, 17 f.; 4, 15).

IV. Redaktionskritische Betrachtung

Der erhobene Zweck der Versuchungsgeschichte fügt sich in die vorwiegend paränetische Tendenz von Q gut ein. Dabei bekommen einzelne spätere Mahnungen in diesem Vorspiel Verstärkung und Anhalt am Beispiel Jesu. Die Quintessenz der 1. Versuchung spricht Mt 6, 33 aus: „Sucht zuerst das Reich Gottes, und das (der Unterhalt) wird euch dazugegeben werden“⁴³. Wenn die Q-Gemeinde sich ganz nach Gottes Herrschaft ausrichtet, kann sie nicht zugleich dem Mammon dienen (Mt 6, 24). Der Reichtum erhält dämonische Züge; wer sich ihm verschreibt, vollzieht die Proskynese, die Jesus abweist. Zur 2. Versuchung kann ich im Logiengut keine rechte Entsprechung ausmachen. Vielleicht setzt sie eher einen Gegenakzent. Wenn z. B. Mt 10, 28—31 furchtloses Vertrauen auf Gott auch in der Verfolgung anmahnt, kann das nicht heißen, daß man sich kopfüber in Todesgefahr stürzen soll.

⁴¹ Später ist es die göttliche Verehrung des Herrschers, in der Offb 13, 4 die Anbetung des Drachens erblickt.

⁴² So MAHNKE 201. Das meint wohl: sie ist zu sehr „Gesetz“. Ausschlaggebend kann nur sein, ob sie textgemäß ist.

⁴³ Vgl. dazu meine Habilitationsschrift 82—93. Zum Folgenden auch SCHOTTROFF 70 ff.

Im Blick auf das Folgende gewinnt die Versuchungslegende auch ätiologische Bedeutung. Sie schließt ja mit dem Satz „Und der Teufel verließ ihn“. Gemeint ist nicht wie bei Lk „bis zu einem späteren Zeitpunkt“, sondern „für immer“. Die Beelzebul-Rede Lk 11, 14–20 macht Jesu Dämonenaustreibungen dadurch verständlich, daß sich darin schon die Herrschaft Gottes als anwesend bekundet. Unser Text liefert vorweg eine Begründung für diese Vollmacht. Jesus hat bereits, bevor er auftrat, den Bösen moralisch überwunden und dadurch der Herrschaft Gottes in seinem eigenen Herzen Raum gewährt. Um so absurder erscheint der Vorwurf, er sei mit dem Fürsten der Dämonen im Bunde. Ein Durchbruch ist gelungen. In der redaktionskritischen Perspektive kommt also auch die obengenannte heilsgeschichtliche Deutung zu ihrem Recht. Wieder andere Aspekte enthüllt unsere Perikope, wenn man sie im Ganzen der Evangelien anvisiert. Doch dieser Vorlesung genügt es schon, sie von gängigen Überinterpretationen entlastet zu haben.

- G. Baumbach, Das Verständnis des Bösen in den synoptischen Evangelien, Berlin 1963.
 R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition (= GST), Göttingen *1964.
 — Theologie des Neuen Testaments, Tübingen *1958.
 J. Calloud, Structural Analysis of Narrative, Philadelphia/Missoula 1976.
 M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen *1966.
 J. Dupont, Die Versuchungen Jesu in der Wüste, Stuttgart 1969.
 E. Fascher, Jesus und der Satan, Halle 1949.
 A. Feuillet, Die Versuchungen Jesu, in: IkaZ 8 (1979) 226—237.
 B. Gerhardsson, The Testing of God's Son, Lund 1966.
 E. Güttgemanns, Einleitende Bemerkungen zur strukturalen Erzählforschung, in: *Linguistica Biblica* (= LB) 23/4 (1973) 2—47.
 — Strukturele Meditation über Mt 4, 1—11, in: *Forum Theologiae Linguisticae* 3 (1972) 173—175.
 H. Haag, Teufelsglaube, Tübingen 1974.
 F. Hahn, Christologische Hoheitstitel, Göttingen *1964.
 M. Hengel, Die Zeloten, Leiden 1961.
 P. Hoffmann, Die Versuchungsgeschichte in der Logienquelle, in: BZ 13 (1969) 207—223.
 J. Jeremias, Neutestamentliche Theologie, 1. Teil, Gütersloh 1971.
 A. Jolles, Einfache Formen, Tübingen *1968.
 H. A. Kelly, The Devil in the desert, in: CBQ 26 (1964) 190—220.
 P. Ketter, Die Versuchung Jesu nach dem Berichte der Synoptiker, Münster 1918.
 E. Lohmeyer, Das Evangelium des Matthäus, Göttingen *1958.
 H. Mahnke, Die Versuchungsgeschichte im Rahmen der synoptischen Evangelien Frankfurt 1978.
 A. Meyer, Die evangelischen Berichte über die Versuchung Christi, in: Festgabe H. Blümner, Zürich 1914, 434—468.
 J. Michl, Da trat der Versucher an ihn heran, in: BiKi 25 (1970) 1—5.
 A. Polag, Die Christologie der Logienquelle, Neukirchen-Vluyn 1977.
 P. Pokorný, The Temptation Stories and their Intention, in: NTS 20 (1974) 115—127.
 W. Propp, Morphologie des Märchens, München 1972.
 F. J. Schierse, Wenn du Gottes Sohn bist..., in: BiKi 25 (1970) 6—8.
 R. Schnackenburg, Der Sinn der Versuchung Jesu bei den Synoptikern, in: Schriften zum Neuen Testament, München 1971, 101—128.
 — Das Johannesevangelium, I. Teil, Freiburg 1965.
 L. Schottroff/W. Stegemann, Jesus von Nazareth, Hoffnung der Armen, Stuttgart 1978.
 H. Schürmann, Das Lukasevangelium, I. Teil, Freiburg 1969.
 S. Schulz, Q — Die Spruchquelle der Evangelisten, Zürich 1972.
 E. Schweizer, Das Evangelium nach Matthäus, Göttingen 1973.
 Ph. Vielhauer, Geschichte der urchristlichen Literatur, Berlin 1975.
 A. Vögtle, Die Taufperikope Mk 1, 9—11, in: EKK Vorarbeiten 4, Zürich-Neukirchen 1972, 105—139.
 D. Zeller, Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern, Würzburg 1977.

SMEND, Rudolf: Die Entstehung des Alten Testaments. Theologische Wissenschaft Band 1. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer. 1978. 237 S. Kart. 28,— DM.

Die „Theologische Wissenschaft“ möchte als Sammelwerk für Theologen und Religionspädagogen in Studium und Beruf das Grundlagenwissen aller Gebiete gegenwärtiger evangelischer Theologie umfassen. Der erste, dem Andenken an Martin Noth gewidmete, Band präsentiert sich als ein Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament. Zu Beginn werden kurz Kanon, Text und Übersetzungen behandelt. Der Kanon der hebräischen Bibel und der autoritative Konsonantentext sind danach gegen Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr. abgeschlossen. Den größten Anteil am Buch hat der Abschnitt „Das Gesetz“ (S. 33—109). Hier fällt vor allem das Verfahren auf. Der Verfasser fragt von den fertigen literarischen Größen aus zurück über die Redaktionen zu den schriftlichen Quellen und von dort zu den Stufen und Formen, die wiederum diesen zugrunde liegen. Es wird also vom relativ Sicherem zum mehr Vermuteten zurückgegangen. Dementsprechend wird zunächst die priesterliche Schicht untersucht, die den Rahmen des Gesetzes abgibt. Hingewiesen wird gleichzeitig auf die Vorlagen, die P ersetzt und seiner theologischen Konzeption unterordnet. Die deuteronomische Schicht läßt sich als fertiges Werk noch einigermaßen erkennen, doch bleiben ihre Entwicklungsstadien weithin unsichere Hypothese. Für die Datierung des Dtn selbst denkt der Autor an das Jahrhundert, das der Reform des Joschija vorausgeht. Über die elohistischen Fragmente läßt sich nicht sehr viel Sicheres sagen, und J ist wesentlich eine Komposition von kleineren und größeren Erzählzyklen, die sich in die davidisch-salomonische Ära datieren läßt. Die Früheren Propheten oder das deuteronomistische Geschichtswerk sind durch die fortlaufende Erzählung zusammengehalten und stellen sich dar in den Redaktionsgeschichten Geschichte — Prophetie — Gesetz (DtrH, DtrP, DtrN). Die Späteren Propheten werden nach einer allgemeinen Einführung über Prophetenbuch und Prophetenwort nach Inhalt, Komposition, Tradition, Form und Verkündigung vorgestellt. Wegen dieser ziemlich einheitlich durchgeführten Gliederung prägen sich die einzelnen Bücher bzw. Prophetengestalten recht gut dem Gedächtnis des Lesers ein. Man hätte gern etwas mehr über die Theologie der Großen Propheten erfahren. Die „Schriften“ werden knapp und übersichtlich behandelt, auf eine kurze Einführung in die Deuterokanonika muß der Leser verzichten. Die den einzelnen Kapiteln in Kleindruck vorangestellte Literatur ist ausreichend und berücksichtigt die neuesten Forschungsergebnisse. Die Schreibweise der biblischen Namen nach den Loccumer Richtlinien wird als angenehm empfunden. Die in den Text eingestreuten Literaturangaben wirken — besonders bei einem Lehrbuch — störend, sie wären besser als Fußnoten erschienen. Manche in Petit beigegebene Einzelfrage hätte man weglassen können, zumal wenn es sich mehr um eine exegetische Erörterung handelt. Das Buch ergänzt die gängigen Einleitungen ins Alte Testament und wird — nicht zuletzt wegen seines erschwinglichen Preises — von vielen Studenten bevorzugt werden.

W. Dommershausen, Trier

GUNNEWEG, Antonius H. J.: Geschichte Israels bis Bar Kochba. Theologische Wissenschaft Band 2. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer. 1979. 210 S. Kart. 20,— DM.

Die vorliegende 3. Auflage der politischen Geschichte beginnt mit den Patriarchenüberlieferungen und ist durchgeführt bis zum Bar-Kochba-Aufstand (132—135); sie enthält die wichtigsten Themen der Geschichte Israels und der ntl. Zeitgeschichte. Die Darstellung geschieht in der herkömmlichen Form, lediglich für die vorkönigliche Zeit vertritt der Verfasser einige von der Einleitungswissenschaft nicht allgemein anerkannte Thesen: Die Mosegestalt ist ursprünglich nur in der Ägyptenüberlieferung verwurzelt; Auszug und Schilfmeerwunder (am Golf von Akaba) gehören nicht zusammen; Bundes-schluß und Gesetzgebung haben mit der Sinaitheophanie nichts zu tun; die „Landnahme“ geschieht von der Steppe her ins Kulturland und von Leuten minderen Rechts aus den kanaani-schen Städten in die amphiktyonieartige Verbindung. Die Eroberung

Jerusalems durch die Neubabylonier wird mit Juli/August 586 angegeben. Nehemias Tätigkeit ist nach Esras Mission angesetzt. Das Buch ist gut lesbar, aber mehr Überschriften und Hervorhebungen hätten es übersichtlicher gestaltet. Spezielle Fragen werden mit Recht in Petit gebracht, ebenso die Literaturangaben am Ende eines jeden Abschnittes. Man vermißt kritische Würdigungen bei Herrschergestalten wie David, Salomo, Herodes. Leider sind auch die wirtschaftlichen und kulturgeschichtlichen Verhältnisse zu stark in den Hintergrund gedrängt. Karte, Zeittafel und Register vervollständigen das Buch, das als Lehr- und Nachschlagewerk jedem theologisch Interessierten hilfreiche Dienste leisten wird.

W. Dommershausen, Trier

POHLMANN, Karl-Friedrich: Studien zum Jeremiabuch. Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Jeremiabuches. — Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht. 1978. 230 S. Lw. 49,— DM.

Diese Marburger Habilitationsschrift will auf Grund eingehender Analysen von Jer 21.24.37—44 zeigen, daß an der Entstehung des Jeremiabuches eine Redaktion maßgeblich beteiligt war, deren Textumfang, Aussagerichtung und historische Situation sich von der bisher angenommenen deuteronomistischen Redaktion wesentlich unterscheiden. Ging der ursprüngliche Kern der Erzählung von Jer 37—44 davon aus, daß Jahwe nach der Katastrophe von 586 Juda und seine Bewohner nicht aufgegeben hat und sein Heilshandeln in Zukunft gerade das Land und die in Juda Verbliebenen zum Ziel haben wird, so hat eine an der babylonischen Gola orientierte Redaktion dies völlig geändert, indem sie allein und ausschließlich die Verbannten in Babel unter Jojachin als legitime Nachfolger des alten Israel in Jahwes Heilsplan erscheinen läßt. Für die zeitliche Ansetzung dieser Redaktion kommt frühestens das 4. Jahrhundert (längere Zeit nach Nehemia und vor der Entstehung des chronistischen Geschichtswerkes) in Frage.

Bei aller Anerkennung, die man den Bemühungen des Verfassers zollen muß, erneut den verwickelten Textverhältnissen im Jeremiabuch nachzugehen und seine Entstehungsgeschichte aufzuhellen, wird man doch einige kritische Fragen stellen dürfen: Ist es wirklich bei dem Visionsbericht von Jer 24, 1—10, dem für das Programm der Redaktion eine Schlüsselfunktion zukommt, nicht denkbar, daß darin ein jeremianischer Kern enthalten ist, daß vielmehr dieses Kapitel nur eine spätere Komposition aus vorgeprägten Wendungen ist, die im Rückgriff auf andere Texte erstellt wurde, um die Vorrangstellung der babylonischen Gola und der von Jahwe beschlossenen Verwerfung der 597 im Land Verbliebenen zu betonen (183)? Konstatiert die Redaktion von Jer 21, 1—10 wirklich in unmißverständlicher Weise die absolute Verwerfung Jerusalems und der Jerusalemer (unter Zidkija) und somit ihr unwiderrufliches Ausscheiden aus Jahwes Heilsplan (184)? Angesichts dieser doch unwahrscheinlichen Feststellungen versteht man, daß Pohlmann zugeben muß, es bleibe unklar, wie der Redaktor überhaupt dazu gekommen sei, von einer der Gola gewährten Vorrangstellung auszugehen (189).

Müßte man bei einer redaktionsgeschichtlichen Untersuchung nicht mehr in Rechnung stellen, daß nicht erst die Redaktoren ihre Darstellung geschichtlicher Ereignisse im Glauben konzipiert haben, sondern auch schon die jeweiligen Traditionsträger die betreffenden Ereignisse bereits im Glauben erlebt haben? Legt es sich nicht von daher nahe, in Jer 21.24 als geschichtlichen Kern die Radikalität der jeremianischen Gerichtsverkündigung zu vermuten, deren vorbehaltlose Annahme im Glauben dem (exilischen?) Redaktor für den Vollzug der Umkehr unerlässlich erschien? In diesem Fall würde die bisher angenommene und von Pohlmann in Frage gestellte deuteronomistische Redaktion der betreffenden Kapitel sich doch als berechtigt erweisen.

E. Haag, Trier

STECK, Odil Hannes. Welt und Umwelt. Biblische Konfrontation 1006. — Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer. 1978. 236 S. Kart. 16,— DM.

Als biblische Thematik dieses Bandes der Biblischen Konfrontationen war von Anfang an „Schöpfung“ vorgesehen; als Titel wurde jedoch, wie der Verfasser im Vorwort bemerkt, „Welt und Umwelt“ gewählt, um die Herausforderung unserer Zeit zu nennen, mit der die biblischen Schöpfungsaussagen konfrontiert werden müssen. So lädt das Buch dazu ein, auf der Suche nach den heute gebotenen Erkenntnis- und Handlungsperspektiven in der Beziehung Mensch — Natur zu schauen und dabei zu lernen, was das AT und NT an Orientierung und Impulsen dafür erschließen.

Man kann nach der Lektüre dieses Buches dem Verfasser bescheinigen, daß seine Ausführungen durchaus geeignet sind, die Theologie zu ermutigen, auch in den modernen Fragen, die Welt und Umwelt betreffen, biblische Klärung zu suchen und auf dieser Grundlage nach der Wahrheits- und Lebensgestalt des Christlichen angesichts der Überlebenskrise unserer Zeit zu fragen.

E. Haag, Trier

KEEL, Othmar: Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38—41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst. — Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht. 1978. 192 S. Lw. 48,— DM.

Die vorliegende Untersuchung will mit Hilfe von bisher kaum oder gar nicht beachtetem zeitgenössischem Vergleichsmaterial aus der Bildkunst des Alten Orients eine neue Interpretation der Gottesreden von Ijob 38—41 zur Diskussion stellen.

In den Gottesreden wird der Leser nach Keel nicht nur aufgefordert angesichts krasser Ungerechtigkeiten in der Welt, sich vor Gott demütig zu beugen, sondern der Autor versucht in den Gottesreden vor allem, auf die durch Ijob als Problemträger aufgeworfenen Fragen eine Antwort zu geben. Auf den Vorwurf, die Welt sei von chaotischen Elementen derart durchsetzt, daß sie besser ganz in das Chaos zurückkehren würde (vgl. Ijob 3), antwortet die erste Gottesrede mit dem Doppelbild vom Kosmos schaffenden Gott und dem vom „Herrn der Tiere“. Beide Bilder gestehen Ijob zu, daß es in der Welt zwar chaotische Bereiche gibt, vergegenwärtigen aber zugleich, daß diese der Kontrolle Gottes keineswegs entzogen sind. Diese Herrschaft ist allerdings keine ruhige, sondern, wie das vor allem bei den kämpferischen Assyriern beliebte Bild vom „Herrn der Tiere“ dartut, Herrschaft über eine widerspenstige, wild sich wehrende Welt. Die zweite Gottesrede antwortet auf die Anklage, Gott sei böse, ja geradezu ein Sadist (vgl. Ijob 9, 24). Die Rede begegnet dieser Vorstellung mit dem Hinweis, daß Gott die Verbrecher in den Tod schickt, und überträgt dabei auf ihn das Bild des ägyptischen Gottes Horus, der unablässig das Böse vernichtet, das sich u. a. in Nilpferd und Krokodil verkörpert. 93 Abbildungen und sieben Tafeln illustrieren die Untersuchung, die durch ein Literaturverzeichnis sowie je ein Register für Autoren, Sachen und Stellen ergänzt wird.

Keel hat richtig erkannt, daß es sich im Buch Ijob trotz aller Betonung der existentiellen Momente letztlich doch um ein Problem von grundsätzlicher Bedeutung handelt. Ijob ist Problemträger, und auf die von Ijob in dieser Eigenschaft aufgeworfenen Fragen nach dem gerechten Walten Gottes in dieser Welt geben die Gottesreden Antwort. Das von Keel herangezogene Vergleichsmaterial aus der Bildkunst des Alten Orients stellt eine Bereicherung und Verdeutlichung der diesbezüglichen Ijobexegese dar.

E. Haag, Trier

MERKEL, Helmut: Die Pluralität der Evangelien als theologisches und exegetisches Problem in der Alten Kirche. Traditio Christiana Band III. Bern—Frankfurt am Main—Las Vegas: Peter Lang. 1978. XXX und 172 S. Ln.

Bereits 1971 hat sich der Verf. durch ein Buch mit derselben Thematik: „Widersprüche zwischen den Evangelien. Ihre polemische und apologetische Behandlung in der Alten Kirche bis zu Augustin“ (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 13) zu Worte gemeldet. Er nimmt damit eine Problematik auf, die nicht nur seine ist,

sondern z. B. von O. Cullman, N. A. Dahl oder H. G. Klemm in neuester Zeit behandelt wurde, die aber bis in die Väterzeit zurückreicht.

An der Art, wie man dieser Frage zu Leibe rückt, wird deutlich, inwieweit man den geschichtlichen Charakter der Evangelien annimmt bzw. durch Deutungs- und Harmonisierungsversuche verschiedenster Gattung doch wiederum um die eigentliche Geschichtlichkeit „herumkommt“ im Sinne einer merkwürdigen Uniformität inmitten aller Pluralität. Ständig dann doch im Grunde außer Kraft gesetzte Pluralität bedeutet eine Entgeschichtlichung und damit eine Verabsolutierung der Aussagen der Evangelien, vermeidet, bewußt oder unbewußt, geschickt-hochgeistig oder krampfhaft-simpel, alle Relativierung.

Merkel kann nun überzeugend nachweisen, daß in der Tat hier ein Bruch vorherrscht zwischen Erklärung von Pluralität der Evangelien in der Alten Kirche und entsprechender Erklärung in gegenwärtigen exegetischen Versuchen. In seinen Untersuchungen von großer Klarheit und Prägnanz der Ausdrucksweise behandelt er vor allem ausführlich Irenäus, Origenes, Euseb, Theodor v. Mopsuestia, Epiphanius, Chrysostomus, um mit Augustinus zu enden. Augustin „ist der Erste, der das Problem nicht nur grundsätzlich erfaßt, sondern auch eigens und in voller Breite bewältigt hat“ (XXIV). Allerdings gilt auch für ihn, offenbar stark beeinflusst von der alle Anstöße an der Schrift „hinwegzaubernden“ (XXV) allegorischen Art des Ambrosius und bestärkt durch eine sehr enge Verbindung von Schriftaussagen und Kirche (XXV), daß hier „grundsätzlich“ (XXVI) ein Vorhandensein von Widersprüchen geleugnet wird, „er gibt höchstens Verschiedenheiten im Ausdruck und in der Darstellungsweise zu, wie sie aus der unterschiedlichen Erinnerung begründbar sind. Diese Erklärung paßt natürlich nicht zur Inspirationslehre, und daher betont Augustin denn auch an anderer Stelle, daß Gott selbst die Erinnerung der Apostel gelenkt habe. So kommt auch Augustin nicht zu einem wirklichen Verständnis des geschichtlichen Charakters der Evangelien“ (XXVI). Kurzum: Die hier vorgestellten Versuche der Väter, die Pluralität in den Evangelien zu erklären, ist auf weite Strecken hin ein zeit- und theologiegeschichtlich bedingtes Zeichen für Flucht aus der Vielfalt eines geschichtlichen Werdens und der damit notwendig gegebenen Relativität in ein „universales harmonistisches Gebäude“ (H. G. Klemm). Fluchtversuche dieser und anderer Art sind aber womöglich zu vermeiden, denn solche Versuche, der Geschichte der Entwicklung und Veränderung zu entkommen, enden meist im „Lande“ theologischer Illusionen und Systeme.

Dies klar vor Augen geführt zu haben, ist das Verdienst dieses Buches, das somit auch einer hochschuldidaktischen Notwendigkeit entgegenkommt (VI).

E. Sauser, Trier

SIEBEN, Hermann Josef: Die Konzilsidee der Alten Kirche. Konziliengeschichte, Reihe B: Untersuchungen. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh. 1979. 540 S. Geb. 136,— DM.

In Fortführung und unter Berücksichtigung neuer Momente (IX) ist hier der erste Band einer neuen Konziliengeschichte erschienen, 123 Jahre nach dem Erscheinen des ersten Bandes der „Conciliengeschichte“ vom Karl Joseph Hefele.

Er behandelt im 1. Teil unter dem Titel „Die Konzilsidee der Alten Kirche im Zeugnis einzelner Autoren“ die Kapitel: „Werden und Eigenart der Konzilsidee des Athanasius von Alexandrien“, „Konzilien in Leben und Lehre des Augustinus von Hippo“, „Leo der Große über Konzilien und Lehrprimat des Römischen Stuhles“, „Der Konzilsbegriff des Vinzenz von Lerin“, „Theodor Abu Qurra über unfehlbare Konzilien“, im 2. Teil unter dem Titel „Die Konzilsidee der Alten Kirche im Spannungsfeld der Konziliengeschichte“ die Kapitel „Das erste Nicaenum und die Ansätze konziliarer Theorie“, „Das Chalcedonense und das Prinzip der Wiederholbarkeit konziliarer Glaubensformulierungen“, „Das zweite Constantinopolitanum und die nähere Bestimmung der formalen Autorität der Konzilien“, „Das zweite Nicaenum und die Probleme der Rezeption“, „Aspekte der Konzilsidee nach Konzilssynopsen des 6. bis 9. Jahrhunderts“, und im 3. Teil unter dem Titel „Die Konzilsidee der Alten Kirche unter

religions- und kulturgeschichtlicher Rücksicht“ die Kapitel „Die Konzilsidee des Lukas oder der alttestamentlich-jüdische Einfluß“, „Die Konzilsidee des Eusebius von Caesarea oder der hellenistische Einfluß“, „Sonstige Einflüsse auf die altkirchliche Konzilsidee und die entsprechenden Konzilstypen.“

Nach einem zusammenfassenden Schlußwort folgt das Register von Personen und Sachen, Begriffswörtern, Schriftstellen und modernen Autoren.

Als Grunderkenntnis aller Untersuchungen läßt sich die von der Vielzahl der Konzils-ideen und von der einheitlichen Grundüberzeugung der Alten Kirche festhalten.

Von der Vielzahl stellt der Verf. nach eingehender Arbeit fest, sie sei bedingt „durch die persönliche Erfahrung, den gesamttheologischen Entwurf, die polemisch-theologische Zielsetzung und andere Faktoren“ (512), so daß schließlich die lapidare Behauptung gefällt wird: „Keiner der behandelten Autoren schreibt sine ira et studio. Sie alle sind in dogmatische und kirchenpolitische Auseinandersetzungen verstrickt und äußern sich als Anhänger der einen oder anderen Partei. Das macht ihre Äußerungen über Konzilien zwar nicht zu wertloser Polemik, färbt sie aber nicht unerheblich ein“ (512).

Im Hinblick auf Einheit führt der Verf. an: „Aber Vielzahl und Verschiedenheit sind nur der erste Eindruck, den die Quellen vermitteln. Genauerem Zusehen eröffnet sich eine gemeinsame, einheitliche Grundüberzeugung der Alten Kirche, nämlich, daß Konzilien das Geheimnis des Christusglaubens unverkürzt und unverfälscht überliefert haben“ (512).

Als wesentlich bei dieser wahren Überlieferung gelten vor allem drei Aspekte: Der sog. doppelte Konsens, der „im gemeinsamen Zeugnis der in der Gegenwart und der Vergangenheit lehrenden Kirche“ (515) besteht, in der Wichtigkeit der Rezeption für die Gültigkeit des Konzils, wie in der Bindung des Konzils an Schrift und Überlieferung.

Gerade die Rezeption wird in ihrer Bedeutung besonders stark herausgestellt, und so schließt auch dieser 1. Band mit den Worten: „Es wird deutlich, daß für die Alte Kirche die Konzilsproblematik untrennbar mit der Frage der Rezeption verbunden ist. Auf die eine oder andere Weise stößt man immer wieder auf diesen schlechterdings fundamentalen theologischen Begriff. Er verdient in der Tat eine umfassende Untersuchung.“

E. Sauser, Trier

SUTTNER, Ernst Christoph: Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänen. Wien: Herold Druck- und Verlagsgesellschaft. 1978. 304 S. Brosch. 42,— DM.

Dieser Sammelband umfaßt die Hauptthemen: „50 Jahre rumänisches Patriarchat. Seine Geschichte und die Entwicklung seines Kirchenrechts“, „Ökumenismus in der Rumänischen Orthodoxen Kirche unter Patriarch Justinian“, „Kirchen und Staat im sozialistischen Rumänien“, „Der Widerhall von Reformation und Gegenreformation bei den Rumänen Siebenbürgens“, „Der Anteil der Griechen und der Ruthenen an der Synode von Iasi des Jahres 1642“, „Die Bedeutung der Donaufürstentümer für die Entfaltung der orthodoxen Theologie im 17. Jahrhundert“, „Metropolit Gabriel Banulescu-Bodoni. Zur rumänischen Kirchengeschichte und Kirchenrechtsordnung in der Phanariotenzeit“, „Kloster Neamt als Vermittler byzantinischer Literatur an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert“, „Paisij Velickovskij im Spiegel des geistlichen Testaments seines Schülers Gheorghe de la Cernica“, „Rumänische Katechismen“, „Ein neues Handbuch für den moraltheologischen Unterricht in den Seminaren der Rumänischen Orthodoxen Kirche“. — Was diesen Band sicher auch für einen weiteren Kreis von Interessierten wichtig erscheinen läßt, ist die Darlegung des Ökumenismus unter Patriarch Justinian. Dieses Phänomen des Ökumenismus in Rumänien ist geradezu ein Musterbeispiel eines Lern- und Entwicklungsprozesses, wenigstens bis zu einem gewissen Grade. Der Verfasser beschreibt diesen Entwicklungsgang in sehr detaillierter Art, bringt Zitate, aus denen oft sehr drastisch hervorgeht, wie sich Einstellungen langsam, aber doch sehr eindeutig zu ändern beginnen. So entbehrt die Schilderung auch zu diesem Punkte nicht einer gewissen Spannung, da eben zunächst total Gegensätzliches mit der Zeit sich auszugleichen beginnt. — War auf der Moskauer Konferenz orthodoxer Kirchen im Jahre 1948 unter anderen auch Patriarch Justinian

derjenige gewesen, der den Vatikan als „ein Zentrum internationaler Intrigen gegen die Interessen der Völker, besonders der slavischen Völker“ (126) bezeichnet hatte, war es im Jahre 1949 derselbe Justinian gewesen, der die Kündigung des Rumänischen Konkordates mit dem Heiligen Stuhl in höchsten Tönen gepriesen hatte und sich glücklich fühlte angesichts der Aufhebung der rumänischen Union mit Rom, war es schließlich auch Justinian, der in seiner Rede vor Patriarch Athenagoras im Bukarester Synodalsitzungssaal diesen vor den Katholiken in einer gewissen Art und Weise gewarnt hatte, so bedeutet offenkundig der Besuch von Kardinal König — übrigens der Erste Vorsitzende einer katholischen Bischofskonferenz, der der rumänischen Orthodoxie und ihrem Patriarchen einen Besuch machte (150) — einen Durchbruch, der sich dann auch nachhaltig ausgewirkt hat auf die Stellung Justinians zu den Katholiken beim Besuch des Athenagoras in Konstantinopel (152—153) wie beim Treffen von Kardinal Döpfner und Patriarch Justinian im November 1971 in Bukarest. — Suttner bemerkt treffend: „Was 1967 an sachlichen Differenzen zwischen Orthodoxie und Katholizismus stand, war 1971 um nichts vermindert. Dennoch hatte sich viel geändert, wie sich an den Worten zeigt, die Patriarch Justinian an Kardinal Döpfner richtete. Nicht mehr dem, was die Gemeinsamkeit hindert, galt das Hauptaugenmerk — der Patriarch lenkte die Aufmerksamkeit nicht mehr allein auf das, was er den Katholiken vorzuwerfen hat. Vielmehr stellte er jetzt voran, was verbindet, und unterstrich, daß gerade die eigentliche Berufung der Kirche das Verbindende darstellt, denn Orthodoxie und Katholizismus bezeichnete er als gleichermaßen vom Heiligen Geist befähigt, die Menschen durch die Sakramente Christi zum Vater zu führen.“ (158—159). — Auf dem Hintergrund dieser Vorgänge ist es dann sehr aufschlußreich, das Kapitel über „Der Ökumenismus als Thema der rumänischen Theologie“ (161—169) zu lesen.

E. Sauser, Trier

HILBERATH, Bernd Jochen: Theologie zwischen Tradition und Kritik. Die philosophische Hermeneutik Hans-Georg Gadamers als Herausforderung des theologischen Selbstverständnisses. Themen und Thesen der Theologie. Düsseldorf: Patmos Verlag. 1978. 344 Seiten. Kart. 38,— DM.

Der christliche Glaube und die christliche Theologie sind autoritäts- und traditionsbestimmt. So erklärt es sich, daß der Verfasser in seiner Mainzer Dissertation untersucht, was Hans-Georg Gadamer zur Rehabilitierung von Vorurteil, Autorität und Tradition geschrieben hat. Er tut das im Rahmen einer systematischen Darstellung der philosophischen Hermeneutik Gadamers, in der die Begriffe „Geschichtlichkeit“, „Sprachlichkeit“ und „Wirkungsgeschichte“ eine bedeutende Rolle spielen, und unter Beteiligung an der theologischen und philosophischen Diskussion der Gadamerschen Konzeption. Das Ergebnis ist in neun Punkten zusammengefaßt.

Gadamer leistete der Theologie Hilfestellung, als er die menschliche Verwiesenheit auf Autorität und Überlieferung herausstellte. Aber bei seinem Plädoyer für die Tradition benannte er keine konkreten Traditionen und gab er keinen Maßstab an. Das aber ist gerade für die Theologie wichtig. Der Verfasser formuliert deshalb seine These wie folgt: „Fundamentale Theologie ist ‚Hermeneutik‘ in dem Sinn, daß sie ausgehend von der Gotteserfahrung in Jesus Christus (= Beanspruchung konkreter Traditionen) im hermeneutischen Brückenschlag zu den ‚Zeichen der Zeit‘ die theologischen Grundstrukturen und -aussagen gewinnt (= Bewährung im ‚Heute‘), wobei das Ursprungsgeschehen letzter hermeneutischer Maßstab bleibt (= Bewährung im Schicksal Jesu von Nazaret)“ (328).

Die anspruchsvolle Arbeit, die ein herausragendes philosophisches Verständnis verrät, vermittelt reiche Information und liefert beachtliche Gesichtspunkte für die Urteilsbildung. Sie verwertet in geschickter Weise die acht Leitsätze, die Karl Lehmann (s. *Sacramentum mundi* II, 682—683) für eine Begegnung von moderner Hermeneutik und katholischer Theologie aufgestellt hat (vgl. 235—237; 310—318). Bei den Ausführungen über die Position Jaspers' hätte man auch noch das Buch von H. Pfeiffer heranziehen können: *Gotteserfahrung und Glaube. Interpretation und theologische Aneignung der Philosophie Karl Jaspers'*. Trier 1975.

H. Schützeichel, Trier

HEMMERLE, Klaus: Glauben — wie geht das? Wege zur Mitte des Evangeliums. Freiburg: Herder Verlag. 1978. 224 S. Geb. 19,80 DM.

Die zwölf Kapitel dieses Buches gehen zurück auf eine Besinnungswoche des Aachener Bischofs mit den Regionaldekanen und den leitenden Mitarbeitern des Generalvikariates. Sie machen unter anderem deutlich, daß Offenbarung und Glaube ein vierdimensionales Weggesehen bilden: der Weg Gottes zu uns; der Weg, der Gott in Christus selber ist; der Weg, den wir auf Gott zugehen; der Weg, den wir aufeinander zu und miteinander gehen (vgl. S. 18/19). Die Ausführungen, in denen Grunddaten der christlichen Botschaft zur Sprache kommen, verraten Einfachheit, die nicht vereinfacht, und Klarheit, die nicht um die Dimension der Tiefe verkürzt (vgl. S. 219). Das Buch sei allen empfohlen, die für einen gelebten Glauben „Führung und Geleit“ (H. Carossa) suchen.

H. Schützeichel, Trier

KAHLEFELD, Heinrich (Hrsg.): Schriftauslegung dient dem Glauben. Frankfurt am Main: Verlag Josef Knecht. 1979. 106 S. Pp. 12,80 DM.

Der vorliegende Band dokumentiert die Tagung, welche die Una-Sancta-Kreise von Schweinfurt und München im Juli 1978 im Evangelischen Freizeitheim zu Pappenheim abgehalten haben. Joachim Gnika (kath.) behandelt die historische Jesusfrage. Harald Hegemann (prot.) erörtert die urkirchliche Christologie. Heinrich Fries (kath.) stellt sich den Problemen: Kirche und exegetische Arbeit — Kirche und Hl. Schrift. Johannes Strauß (prot.) macht Anmerkungen zu den drei genannten Referaten. Heinrich Kahlefeld (kath.) bietet eine Homilie zu dem Gleichnis vom Sämann (Mt 13, 1—23).

Das Buch, dem man sich viele interessierte Leser wünscht, zeigt, daß die Exegese den Glauben nicht gefährdet, sondern fördert.

H. Schützeichel, Trier

UNKEL, Elisabeth: Musikbuch Religion, Spiel—Lieder und Sprach—Spiele für Schule und Kindergottesdienst nach der Idee von Carl Orff — mit Schallplatte. Zürich—Köln: Benziger Verlag. Lahr: Verlag Ernst Kaufmann. 1978. 255 S. Leinen, gebunden. 28,— DM.

Musikbuch Religion ist ein Plädoyer für den Einsatz der Musik in den Religionsunterricht. Es umfaßt: 1. eine Einführung in die elementare Musikerziehung (S. 13—87), 2. ausführliche Unterrichtsmodelle für fünf- bis zwölfjährige Kinder (S. 89—196), 3. zusätzliche themenbezogene Angebote (S. 197—225), 4. einen Anhang mit Registern, in den auch Lieder des katholischen Gebet- und Gesangbuches „Gotteslob“ mit einbezogen sind.

Eine beigeheftete Schallplatte bereichert das Musikbuch Religion mit Klangbeispielen zum Flöten und Ausprobieren. Dabei musiziert die Autorin mit der Sing- und Spielgruppe der Münchener Knappertsbuschschule. Den Prinzipien eines Bibelunterrichtes im Lebenskontext getreu läßt die Schallplatte eine musikalische Zugabe zu dem johanneischen Bibelwort „Ich bin das lebendige Wasser“ (Joh 1, 14) erklingen, die nicht nur eindrucksvoll, sondern fast faszinierend wirkt. Der Schluß der Schallplatte „Freut euch alle, singt und spielt, Gott ist unser Vater“ sagt genug für die Empfehlung des Musikbuches Religion.

Autorin Fräulein Elisabeth Unkel ist Musikpädagogin und Religionslehrerin an einer Münchener Grund- und Hauptschule sowie tätig in der Fortbildung für Lehrer aller Schulgattungen. Man kann nur wünschen, daß es vielen Katecheten beider christlichen Religionen gelinge, einen solchen Unterricht zu erteilen, der Musik und Religion einander verbindet und von Langeweile und Überforderung der Kinder frei sein und Disziplinschwierigkeiten kaum kennen dürfte.

B. Lorscheid, Trier

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

- ABAEIARD: Die Leidensgeschichte und Briefwechsel mit Heloisa. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider. 1979. 511 S. Ln. 34,— DM.
- ALTANER, Berthold — STUIBER, Alfred: Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter. 8., durchgesehene und erweiterte Auflage. Freiburg—Basel—Wien: Herder. 1978. 704 S. Geb. 78,— DM.
- BIERBAUM, Max — FALLER, Adolf: Niels Stensen Anatom, Geologe und Bischof. Münster: Aschendorff Verlag 1979. 215 S. 16 Abb. Ln. 48,— DM.
- BLANK, Josef — DAUTZENBERG, Gerhard — MERKLEIN, Helmut — MÜLLER, Karlheinz — WAIBEL, Maria — WEISER, Alfons: Zur Geschichte des Urchristentums. Quaestiones Disputatae, Band 87. Freiburg: Herder Verlag 1979. 160 S. Kart. 26,— DM.
- BÖCKLE, Franz: Menschenwürdig sterben. Theologische Meditationen, Band 52. Köln: Benziger Verlag 1979. 54 S. Br. 7,80 DM.
- CARITAS '79. Jahrbuch des deutschen Caritasverbandes. Karlsruhe: Badenia Verlag und Druckerei. 1979. 374 S.
- EEXEGETISCHES WÖRTERBUCH zum Neuen Testament, herausgegeben von Horst Balz und Gerhard Schneider, Band I, Lieferung 5/6 (Spalte 513—768), Lieferung 7/8 (Spalte 769—1024). Stuttgart—Berlin—Köln—Mainz: Verlag W. Kohlhammer. 1979.
- FELLERMAYR, Josef: Tradition und Sukzession im Lichte des römisch-antiken Erbdenkens. Untersuchungen zu den lateinischen Vätern bis zu Leo dem Großen. Minerva-Fachserie Theologie. München: Minerva Publikation München. 1979. 468 S. 48,— DM.
- FROITZHEIM, Franzjosef: Christologie und Eschatologie bei Paulus. Forschung zur Bibel 35. Würzburg: Echter-Verlag. 1979. 283 S. 39,— DM.
- GERBER, Uwe — KNOLL, Jörg — LANGE-GARRITSEN, Helga — RÖMELT, Siegrid — PÖHLMANN, Horst Georg: Was ist der Mensch? Gütersloher Taschenbücher Siebenstern, Band 330. Gütersloh: Verlagshaus Gerd Mohn. 1979. 182 S. Kart. 9,80 DM.
- HÄRING, Bernhard: Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens, Band 1. Freiburg: Verlag Herder. 1979. 464 S. Geb. 49,50 DM.
- HARTL, Friedrich: Der Begriff des Schöpferischen. Deutungsversuche der Dialektik durch Ernst Bloch und Franz von Baader. Regensburger Studien zur Theologie 18. Frankfurt: Peter Lang Verlag. 1979. 177 S.
- HASENHÜTTL, Gotthold: Kritische Dogmatik. Graz—Wien—Köln: Verlag Styria. 1979. 291 S. Geb. 320,— S / 44,— DM.
- HAUBRICHS, Wolfgang: Die Kultur der Abtei Prüm zur Karolingerzeit. Studien zur Heimat des althochdeutschen Georgslieds. Rheinisches Archiv, Band 105. Bonn: Ludwig Röhrscheid Verlag. 1979. 203 S. Kart. 58,— DM.
- HEINZ, Hanspeter (Hrsg.): Ein Leib werden. Zugänge zu einer eucharistischen Pastoral. München: Verlag Neue Stadt. 1979. 104 S. Kart. 10,80 DM.
- JANSEN, Peter: Den Glauben finden. Kleine christliche Glaubenslehre. Würzburg: Echter Verlag. 1979. 197 S. Kart.
- KEMPEN, Thomas von: Nachfolge Christi. Klassiker der Meditation. Köln: Benziger Verlag. 1979. 312 S. Brosch. 10,80 DM.
- KREUZ, Paul vom: Im Kreuz ist Heil. Auswahl aus seinen Schriften. Klassiker der Meditation. Köln: Benziger Verlag. 1979. 183 S. Brosch. 10,80 DM.
- LANG, Bernhard: Ist der Mensch hilflos? Theologische Meditationen, Band 53. Köln: Benziger Verlag. 1979. 74 S. Br. 9,80 DM.
- LANKHORST, Otto: Les revues de sciences religieuses. Approche bibliographique internationale. Strasbourg: Cerdic Publications. 1979. 294 S.
- LAUSBERG, Heinrich: Der Hymnus „Veni Creator Spiritus“. Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Band 64. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag. 1979. 212 S. Ln. 65,— DM.
- LUBICH, Chiara: Im Menschen Christus erkennen. München: Verlag Neue Stadt. 1979. 112 Seiten. Kart. 10,80 DM.

- LUBICH, Chiara: Maria, die erste Christin. Orientierung an einem Vorbild. München: Verlag Neue Stadt. 1979. 48 S. Kart. 3,— DM.
- MAAS, C. Dr.: Affektivität und Zölibat. Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn: Band 31. St. Augustin: Steyler Verlag. 1978. 256 Seiten. Kart.
- MEIER, Christoph: Kirchliche Erwachsenenbildung. Ein Beitrag ihrer Begründung. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer. 1979. 245 S. Kart. 32,— DM.
- MÖHL, Christoph (Hrsg.): Was Laien auf der Kirchenkanzel sagen. Beiträge von Ernst Eggimann, Walter Frei, Franz Hohler, Jürg Jegge, Georg Malin, Christoph Mangold, Gerhard Meier, Herbert Meier, Erica Pedretti, Walter Vogt. Köln: Benziger Verlag. 1979. 160 S. Br. 19,80 DM.
- MÖLLER, Joseph: Mensch sein: — ein Prozeß. Entwurf einer Anthropologie. Düsseldorf: Patmos Verlag. 1979. 361 S. 38,80 DM.
- MOLLAT, Donatien SJ: Études Johanniques. Parole de Dieu. Paris: Éditions du Seuil. 1979. 192 S. Kart.
- MÜLLER, Heinz Joachim: Mut zur Familie. Hilfen für die Verkündigung, Reflexionen, Predigtvorlagen, Fürbitten. Offene Gemeinde, Band 33. Limburg: Lahn Verlag. 1979. 206 S. Kart. 19,80 DM.
- NESTLE — ALAND, Novum Testamentum Graece Editio vicesima sexta. Bearbeitet von Kurt Aland und Barbara Aland zusammen mit dem Institut für Neutestamentliche Textforschung Münster/Westfalen. 1979. 78 und 780 S. Kunststoff. 18,— DM.
- NEUFELD, Karl H.: Adolf Harnacks Konflikt mit der Kirche. Weg-Stationen zum „Wesen des Christentums“. Innsbrucker theologische Studien, Band 4. Innsbruck—Wien—München: Tyrolia-Verlag. 1979. 224 S. Kart. 38,— DM.
- PESCH, Rudolf — KRATZ, Reinhard: So liest man Synoptisch. Anleitung und Kommentar zum Studium der synoptischen Evangelien, Band VI. Passionsgeschichte Teil I. Frankfurt am Main: Verlag Josef Knecht. 1979. 112 S. Br. Subskriptionspreis 15,80 DM. Apart 16,80 DM.
- RIVINIUS, Karl Josef SVD: Die katholische Mission in Süd-Shantung. Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini Nr. 24. St. Augustin: Steyler Verlag. 1979. 144 S. Kart.
- RÖTTGER, Hermann: Mal'ak Jahwe — Bote von Gott. Die Vorstellung von Gottes Boten im hebräischen Alten Testament. Regensburger Studien zur Theologie, Band 13. Frankfurt/Main: Peter Lang Verlag. 1978. 294 S. Kart.
- RUHBACH, Gerhard — BENRATH, Gustav Adolf — SCHEIBLE, Heinz — SELGE, Kurt-Victor (Hrsg.): Toleranz und Reformation. Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte, Heft 24. Gütersloh: Verlagshaus Mohn. 1979. 92 S. 24,— DM.
- SCHMITZ, Heribert: Auf der Suche nach einem neuen Kirchenrecht. Die Entwicklung von 1959 bis 1978. Kirche im Gespräch. Freiburg—Basel—Wien: Herder. 1979. 96 S. Kart. 13,80 DM.
- SCHÖPFER, Hans: Lateinamerikanische Befreiungstheologie. Urban Taschenbücher T-Reihe, Band 649. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer. 1979. 164 S. Kart. 14,— DM.
- SORGE, Helga — VIERZIG, Siegfried: Handbuch der Religion I. Sekundarstufe I Studium. Kohlhammer Taschenbücher, Band 1032, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer. 1979. 300 S. Kart. 18,— DM.
- STICHWORT: Tod. Eine Anfrage. Hrsg. von der Rabanus-Maurus-Akademie. Fulda—Limburg—Mainz. Frankfurt: Verlag Josef Knecht. 1979. 176 S. Pp. 25,80 DM.
- SUBBRACK, Josef: Komm in den Garten meiner Seele. Einführung in die christliche Mystik. Gütersloher Taschenbücher Siebenstern, Band 329. Gütersloh: Verlagshaus Gerd Mohn. 1979. 125 S. Kart. 9,80 DM.
- VASQUEZ, Isaak: L'oeuvre littéraire de Lucien Ceyssens sur le jansénisme et l'antijansénisme devant la critique. Bibliotheca Pontificii Athenaei „Antonianum“ 20. Rome: Pontificium Athenaeum Antonianum. 1979. 288 S.
- VETTER, Helmuth: Stadien der Existenz. Eine Untersuchung zum Existenzbegriff Sören Kierkegaards. Freiburg: Herder Verlag. 1979. 208 Seiten. Kart.
- VIERZIG, Siegfried: Religion in der Gesellschaft. Kohlhammer Taschenbücher, Band 1034. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer. 1979. 120 S. Kart. 12,— DM.
- VILLALMONTE, Alejandro de: El pecado original. Veinticinco anos de controversia: 1950—1975. Salamanca: Ediciones Naturaleza Y Gracia. 1978. 614 S. Kart.

- VOGEL, Heinrich: Vom dankbaren Leben. Briefe an einen Freund. Gütersloher Taschenbücher Siebenstern, Band 341. Gütersloh: Verlagshaus Gerd Mohn. 1979. 144 S. Kart. 10,80 DM.
- WEBER, Wilhelm: Geld, Glaube, Gesellschaft. Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Geisteswissenschaften Vorträge G 239. Wiesbaden: Friedrich Vieweg & Sohn Verlag Westdeutscher Verlag. 1979. 50 S. Kart. 14,— DM.
- WEGMANN, Hermann A. J.: Geschichte der Liturgie im Westen und Osten. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet. 1979. 300 S. Kart. 38,— DM.
- WORD AND SPIRIT a monastic review 1. In honor of Saint Basil the Great +379. Still River, Massachusetts: St. Bede's Publications. 1979. 195 S. Kart. 4.95 \$.

Mutter Teresa

Nobelpreisträgerin 1979

**Ihr Name ist längst ein Begriff.
Sie arbeitet unter den Ärmsten der Armen.
Ihr Wirken ist vielen Frauen und Männern
zum Vorbild geworden.**

**Sie alle schenken Hilfe und Liebe,
wo diese gebraucht werden.**

Sie sind Abenteurer Gottes — Menschen wie Mutter Teresa.

Ein Bildband von Marietta Peitz, Marcel Bauer, Henning Christoph,
K.-H. Melters und Hansjosef Theyßen.

140 Seiten, 8 vierfarbige und 100 schwarzweiße Fotos.
Gesamtgestaltung Wolfgang Rollmann. 21 × 26 cm, kartoniert, 21,80 DM.
ISBN 3-87760-015-8.

Spee-Verlag Trier

The logo for Spee-Verlag Trier, featuring the word 'spee' in a stylized, cursive script font.



Rainer Ruß

Gott bei den Tänzern und Narren

128 Seiten, 1 vierfarbiges Titelbild,
15 schwarz-weiße Illustrationen,
davon 3 doppelseitige, 19 × 27 cm,
Pappband farbig bezogen.
34,80 DM.

Walter Nigg und Harvey Cox haben für unsere Generation die Gestalt des Narren für die Theologie wiederentdeckt, nachdem der Clown bislang ein Dasein am Rande der ernstzunehmenden Welt geführt hat. Wir sehen uns unvermittelt einer Figur gegenüber, deren Aufgabe gerade darin zu bestehen scheint, daß sie unsere Ernsthaftigkeit in Zweifel zieht.

Bei näherem Zusehen entdeckt man, daß das Symbol des Clowns Züge aufweist, die zweifelsohne genuin christlich sind. Deshalb steht es der Theologie nicht schlecht an, sich mit den Fragen einer närrischen Existenz auseinanderzusetzen. Und auch für einen Theologen scheint es angemessen, sich einmal bewußt dem „alogischen Rest“ des Evangeliums zuzuwenden, um so die eine oder andere Momentaufnahme des christlichen Narren zu gewinnen.

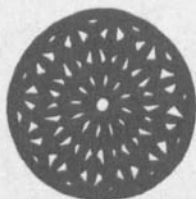


Durch jede Buchhandlung

Paulinus-Verlag Trier

BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLÄSMÄLEREI
TRIER/MOSEL
SAARSTR. 39 · TELEFON 42938

Ein hervorragender Geschenkband

Der Mann aus Assisi

Text: Walter Nigg
Bilder: Toni Schneiders
132 Seiten, farb. Bilder 29,50 DM

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt

Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlendungen
stehen jederzeit zur Verfügung.



MESSWEINKELLEREI

Lentzen-Deis KG

5550 Bernkastel-Kues / Mosel

Telefon (0 65 31) 24 75

Postfach 36

In- und ausländische Maßweine
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte
Weine der Mosel—Saar—Ruwer

Missio-Närrisches

250 Witze zum Weitererzählen, gesammelt von Karl-Heinz Melters. Mit 70 Zeichnungen von Hetty Krist-Schulz.

Taschenbuch. 6,80 DM.

Auf seiner Reise als Missionsreporter hat Melters einige Jahre hindurch alle Witze und Anekdoten gesammelt, deren er in den Missionen der ganzen Welt habhaft werden konnte. Das Beste davon veröffentlichte er in einem Taschenbuch. Wie treffsicher er wählte, zeigt die starke Resonanz!

Durch jede Buchhandlung

Spee-Verlag, Trier

CS



29. Mai 1980

X 21 935 F

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit der
Katholisch-Theologischen Fakultät der
Universität Mainz

Hubert Socha, Trier
Pastoral- und Gemeindereferenten
im Bistum Trier

Jacques Le Brun, Paris
Historische Kritik

Bénézet Bujo, Würzburg
Die Aktualität des Thomas von Aquin
in der Moraltheologie

Paul Rittgen, Trier
Schülerorientierter Bibelunterricht

Heribert Schützeichel, Trier
Glaubenshilfen aus Südamerika

Martin Rock, Mainz
Umweltbewußtsein

Heft 2

April, Mai, Juni 1980
89. Jahrgang Pastor bonus
ISSN 0041-2945

Paulinus-Verlag Trier

Neue theologische Literatur

INHALT

Hubert Socha: Das Dienstrecht der Pastoralreferenten(innen) und Gemeindefeferenten(innen) im Bistum Trier	85— 99
Jacques Le Brun: Das Entstehen der historischen Kritik im Bereich der religiösen Wissenschaften im 17. Jahrhundert	100—117
Bénézet Bujo: Die Aktualität des Thomas von Aquin in der heutigen Moralthologie	118—125
Paul Rittgen: Schülerorientierter Bibelunterricht. Eine didaktische Möglichkeit heutigen Bibelunterrichts — aufgezeigt an einem Unterrichtsbeispiel . . .	126—141
Kleinere Beiträge	
Heribert Schützeichel: Glaubenshilfen aus Südamerika	142—148
Martin Rock: Umweltbewußtsein in ethischer Sicht	149—151
Besprechungen	152—164

Die Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. P. Dr. Hubert Socha SAC, Auf der Jünger 1, 5500 Trier
 Prof. Dr. Jacques Le Brun, 91, rue Jean Bleuzen, 92170 Vanves/France
 Dr. Bénézet Bujo, Domerschulstraße 18, 8700 Würzburg
 Dr. Paul Rittgen, Danystraße 1, 5500 Trier
 Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Auf der Jünger 1, 5500 Trier
 Prof. Dr. Martin Rock, Neutorstraße 11, 6500 Mainz

Schriftleiter: Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Trier

Anschrift der Schriftleitung: Auf der Jünger 1, D-5500 Trier

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus-Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH, Postfach 30 40, D-5500 Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

Erscheinungsweise und Preise: Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8. und 15. 11. Jahresabonnement 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 43,— DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Zustellgebühr.

Beilagenhinweis

Diesem Heft liegt eine Beilage des Verlages Herder, Freiburg, bei. Wir bitten um freundliche Beachtung.

Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form — durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren — reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Das Dienstrecht der Pastoralreferenten(innen) und Gemeindereferenten(innen) im Bistum Trier

Ein früherer Beitrag in dieser Zeitschrift behandelte die theologisch-rechtlichen Grundlagen und die Berufsbilder der Pastoralreferenten(innen) (= PR) und Gemeindereferenten(innen) (= GR)*. Hier soll die Rechtsordnung für diese Seelsorgsberufe dargestellt werden, soweit sie im Bistum Trier auf Grund der bischöflichen Weisungen¹ bereits gilt, sich abzeichnet oder wenigstens nahelegt.

* Siehe TThZ 98 (1980) 1—34.

¹ Die häufiger angeführten Rechtsquellen, amtlichen Verlautbarungen und Entwürfe werden in folgender Weise zitiert:

Arbeitsvertrag-TR = Arbeitsvertragsmuster für Angestellte beim Bistum Trier.

DBK, Pastorale Dienste = Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (= DBK), Hrsg., Zur Ordnung der pastoralen Dienste vom 2. 3. 1977, Bonn 1977 (= Die deutschen Bischöfe 11).

Dienstvertrag-Rottenburg = Dienstvertragsmuster für Pastoralreferenten(innen) in der Diözese Rottenburg.

GA-Bayern-1973 = Bayerische Bischofskonferenz, Dienstordnung für Gemeindeassistenten und -assistentinnen in den bayerischen Diözesen vom 7./8. 11. 1973, zum Beispiel in: Amtsblatt für das Erzbistum München und Freising (= ABL. München-Freising) 1974, Nr. 4, S. 87—90; ABL. Passau 104 (1974) 85 f.

KAVO-TR = Kirchliche Arbeits- und Vergütungsordnung für das Bistum Trier vom 2. 12. 1974, in: ABL. Trier 118 (1974) 227—268; Bischöfliches Generalvikariat Trier (Hrsg.), Kirchliche Arbeits- und Vergütungsordnung (KAVO) sowie andere Verordnungen und Bekanntmachungen des Bistums Trier, Loseblattsammlung, Trier, letzter Stand: 1. 3. 1978.

PA-München-1972 = Statut für Pastoralassistenten in der Erzdiözese München und Freising vom 25. 2. 1972, in: ABL. München-Freising 1972, Nr. 5, S. 78—81.

PR-Rottenburg-1977 = Dienstordnung für Pastoralreferenten in der Diözese Rottenburg vom 26. 4. 1977 (Bischöfliches Ordinariat Nr. A 3805).

PR-TR-1976 = Vorläufige Ordnung für den Dienst und die Anstellung der Pastoralreferenten(innen) im Bistum Trier vom 15. 6. 1976 (unveröffentlicht).

ROPfV-TR = Rahmenordnung für die Pfarrverbände im Bistum Trier vom 15. 11. 1976, in: ABL. Trier 120 (1976) 375—377.

ROPR = DBK, Rahmenordnung für die Ausbildung, Berufseinführung und Fortbildung von Pastoralreferenten vom 5./8. 3. 1979, in: Pressedienst des Sekretariats der DBK. Dokumentation vom 8. 3. 1979, Anlage 2.

RStGR = DBK, Rahmenstatut für Gemeindereferenten(innen) in den Bistümern der Bundesrepublik Deutschland vom 12. 10. 1978, in: Pressedienst des Sekretariats der DBK. Dokumentation XXXVI/78 vom 12. 10. 1978.

RStPR = DBK, Rahmenstatut für Pastoralreferenten(innen) in den Bistümern der Bundesrepublik Deutschland vom 12. 10. 1978, in: Pressedienst des Sekretariats der DBK. Dokumentation XXXVI/78 vom 12. 10. 1978.

I. Einsatzfelder

1. Pastoralreferenten(innen)

Der PR braucht eine Einsatzebene, in der seine Ausbildung und sein Profil genügend zum Tragen kommen können. Darum ist sein Wirkungsfeld in der Regel der Pfarrverband oder eine entsprechend umfassende Seelsorgestruktur (RStPR 2 Einl.), worunter im Bistum Trier eine große Pfarrei (PR-TR-1976 2.2) oder ein Seelsorgegebiet verstanden werden². Das Seelsorgegebiet faßt mehrere rechtlich selbständig bleibende Pfarreien zusammen, denen ein Priester als Pfarrverwalter³ mit dem Titel „Gebietsseelsorger“ vorsteht⁴.

Ist der PR im Pfarrverband eingesetzt, soll er in einer Gemeinde besonders beheimatet sein⁵. Dieser Gemeindebezug wird nach der gegenwärtigen Trierer Praxis dadurch gewährleistet, daß der PR die ihm aufgetragenen Grunddienste nur in einer bestimmten Pfarrei versieht (PR-TR-1976 2.2 Abs. 1).

2. Gemeindereferenten(innen)

Nach dem RStGR ist die Pfarrei das Einsatzfeld des GR, auf dem er in den Grunddiensten mitwirkt (2.1 Einl.). Die anvertraute Spezialaufgabe soll er dagegen, wie der PR, in einer größeren Seelsorgeeinheit wahrnehmen (2.2; 5.4 Abs. 1).

Im Bistum Trier werden die Dienste des GR und Gemeindeassistenten noch als zwei eigenständige Berufe angesehen⁶: Das gewöhnliche Tätigkeitsfeld des GR ist eine Pfarrei mit über 5000 Katholiken oder ein Seelsorgegebiet ab etwa 4000 Ka-

RStPR-Entwurf vom 14. 1. 1978/23. 5. 1978 = Kommission IV der DBK, Entwurf: Rahmenstatut für Pastoralreferenten(innen) in den Bistümern der Bundesrepublik Deutschland (unveröffentlicht).

SH-TR-1968 = Statut für die Seelsorgehelferinnen im Bistum Trier vom 22. 5. 1968, in: ABl. Trier 112 (1968) 102—104.

Synodenbeschuß „Die pastoralen Dienste“ = Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland „Die pastoralen Dienste in der Gemeinde“ vom 10. 5. 1975, in: ABl. Trier 120 (1976) 161—180.

² H. J. LEININGER, Kriterien der Personalplanung für den pastoralen Dienst, in: Trierer Forum 1975, Heft 4, 10; ders., Einsatz von hauptamtlich im pastoralen Dienst tätigen Laien im Bistum Trier, in: Trierer Forum 1977, Heft 3, 8. — Im Februar 1979 waren von den 15 Trierer PR 13 im Pfarrverband, einer im Dekanat und einer in der Pfarrgemeinde eingesetzt; G. KÖHL, Als Pastoralreferent im Dienst der Seelsorge, in: Paulinus vom 11. 2. 1979, Nr. 6, S. 12.

³ Vgl. Bischöfliches Generalvikariat Trier (Hrsg.), Synodalstatuten des Bistums Trier, Trier 1959 (= SynStTR), Art. 100—103.

⁴ L. HOFMANN, Die Situation im Bistum Trier. Referat vor der Dechantenkonferenz am 7. 6. 1971, in: Trierer Forum 1971, Heft 6, 8.

⁵ DBK, Pastorale Dienste: Grundsätze 4.3 Abs. 2.

⁶ SH-TR-1968; Verordnung „Berufsbezeichnungen für die im unmittelbar pastoralen Dienst tätigen Laien“ vom 9. 12. 1975, in: ABl. Trier 119 (1975) 270.

tholiken. Darüber hinaus hat er die Möglichkeit, auf der Ebene des Pfarrverbandes oder Dekanates spezielle pastorale Dienste zu übernehmen. Gemeindeassistenten (innen) sind ausschließlich in Pfarreien oder Seelsorgegebieten mit weniger als 5000 beziehungsweise 4000 Gläubigen tätig⁷.

II. Aufgabenbereiche

1. Pastoralreferenten(innen)⁸

Die Bischöfe wollen der Gefahr vorbeugen, daß der PR faktisch oder optisch zum Ersatzkaplan wird. Darum haben sie angeordnet, daß bestimmte gemeindeübergreifende Aufgabenbereiche seinen Tätigkeitsschwerpunkt bilden sollen (RStPR 2 Einl.). Dieses Konzept und seine Motivierung sind verständlich und begründet. Dennoch ist es bedauerlich, daß das Rahmenstatut unter den gewöhnlichen Aufgaben des PR⁹ nicht ausdrücklich auch die Übertragung von *Grunddiensten*¹⁰ in einer bestimmten Gemeinde vorsieht¹¹. Das Statut erwähnt zwar, daß der PR in einer Gemeinde des Pfarrverbandes wohnen und an deren Leben teilnehmen soll (5.4 Abs. 2), es nennt unter den in Frage kommenden Tätigkeiten auch die Mitarbeit in Verkündigung, Liturgie und Diakonie (2.2; 2.7; 2.8), jedoch so, daß diese Mitwirkung auf den ganzen Pfarrverband bezogen ist (2 Einl.)¹².

⁷ LEININGER, Einsatz (Anm. 2) 8; ders., Zum Berufsbild der verschiedenen im pastoralen Dienst der Gemeinde tätigen Berufsgruppen, in: Mitteilungen des Priesterrates der Diözese Trier Nr. 39/September 1976, 19; Bischöfliches Generalvikariat Trier (Hrsg.), Faltblatt „Hauptberufliche pastorale Dienste von Laien im Bistum Trier“, Trier 1978.

⁸ Siehe dazu F. KLOSTERMANN, Laientheologen und Laientheologinnen in kirchlichen Berufen, in: *Diakonia* 7 (1976) 46–48; L. KARRER, Berufsbilder und Einsatzfelder der Laientheologen in der Pastoral, in: H. Erharter u.a. (Hrsg.), *Prophetische Diakonie. Impulse und Modelle für eine zukunftsorientierte Pastoral*, Freiburg i. Br. 1977, 225–229; O. FUCHS, Laien in pastoralen Berufen der Kirche, in: *Diakonia* 10 (1979) 225–230.

⁹ Die gemäß RStPR 6.1 mögliche Mitwirkung in Verkündigung und Gottesdienst hat Ausnahmecharakter; vgl. ebd. 1.2; DBK, Pastorale Dienste: Grundsätze 4.3 Abs. 2; Beschluß 3.11; 3.12; J. KARDINAL HÖFFNER, Brief an die Mitarbeiter im pastoralen Dienst vom 19. 9. 1978, Ziff. 2 Abs. 5, in: Pressedienst des Sekretariats der DBK vom 12. 10. 1978. Dokumentation XXXVI/78.

¹⁰ Vgl. ROPfV-TR § 3 Ziff. 1.

¹¹ Entgegen den im März 1977 verabschiedeten Grundsätzen; vgl. Anm. 5.

¹² Im RStPR-Entwurf vom 23. 5. 1978 hieß es: „Wenngleich der PR daher meist einem ganzen Pfarrverband (bzw. einer entsprechenden größeren Seelsorgeeinheit) zugeordnet ist, so ist es im pastoralen Interesse doch notwendig, daß er in einer Gemeinde des Pfarrverbandes wohnt und *unbeschadet seiner dienstlichen Zuordnung zum Pfarrverband* am Leben dieser Gemeinde aktiven Anteil nimmt“ (5.4 Abs. 2 S. 2). Der von mir hervorgehobene, im endgültigen Text weggefallene Satzteil machte deutlich, daß sich die aktive Verbundenheit mit der Wohnsitzgemeinde nicht in der dienstlichen Tätigkeit des PR auswirken soll. Dementsprechend führt RStPR 2 nur kategoriale Dienste für den PR an.

Die Aufgabenumschreibung der Bischöfe führt dazu, daß der PR es in erheblichem Umfang mit ständig wechselnden Adressaten zu tun hat, was das Entstehen einer für das pastorale Wirken förderlichen Vertrauensbeziehung erschwert¹³ und eine weitergehende Auflösung der gewachsenen Strukturen, vor allem im ländlichen Bereich, begünstigt¹⁴. Der vornehmlich übergemeindliche Einsatz und die nicht nur wohnungs-, sondern auch dienstmäßige Einbettung in einer Pfarrei lassen sich doch verbinden¹⁵. Darum sollte die Trierer Bistumsleitung an ihrer bisherigen Praxis festhalten, daß den PR auch künftig einzelne Grunddienste „in einer bestimmten Pfarrei“ (PR-TR-1976 2.2 Abs. 1) anvertraut werden¹⁶, zum Beispiel Mitarbeit bei der Vorbereitung und Durchführung von Gottesdiensten, Fortbildung und spirituelle Betreuung der Gottesdiensthelfer, Kranken- und Altenseelsorge, Hausbesuche, gelegentliche Predigt.

Das RStPR zählt unter Ziff. 2 acht mögliche Bereiche von *speziellen pastoralen Diensten*¹⁷ auf, aus denen die Bistumsleitung den Schwerpunkt der Tätigkeiten auswählt, durch die der PR die Gläubigen des Pfarrverbandes zum christlichen Zeugnis inspirieren und befähigen soll¹⁸.

1.1 Aufbau von Gruppen und Förderung von Initiativen¹⁹

Gewinnung und Begleitung von ehrenamtlichen Mitarbeitern (zum Beispiel für die Gemeindekatechese, vor allem die Buß-, Erstkommunion- und Firmvorberei-

¹³ „Die Praxis hat erwiesen, daß ein seelsorglicher Spezialeinsatz *nur* auf überpfarrlicher bzw. übergemeindlicher Ebene wenig sinnvoll ist und sich für den Betroffenen sehr belastend und isolierend auswirkt“; L. KARRER, Ist der Priestermangel durch die Auf-fächerung der kirchlichen Dienste zu beheben? Zur Problematik der amtlichen Einbeziehung von Laien in die pastorale Arbeit, in: F. Klostermann (Hrsg.), Der Priestermangel und seine Konsequenzen. Einheit und Vielfalt der kirchlichen Ämter und Dienste, Düsseldorf 1977 (= Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 79) 32.

¹⁴ Vgl. N. BUG, Sechs Jahre Pastoralassistent/referent, in: LS 29 (1978) 57 f.; G. KÖHL, Sendung und Dienst des Pastoralreferenten, in: theologen-zeitung (Trier) Nr. 8/Dezember 1978, 14.

¹⁵ KLOSTERMANN, Laientheologen (Anm. 8) 47; J. FINKENZELLER, Kirchliche Ämter und Dienste. Ihr Verständnis nach den Grundsätzen der Deutschen Bischofskonferenz zur Ordnung der pastoralen Dienste von 1977, in: Theologie der Gegenwart 21 (1978) 139; vgl. R. PFAU, Pastoralreferenten/-assistenten in der Diözese Rottenburg-Stuttgart, in: Diakonia 10 (1979) 261–263.

¹⁶ Vgl. Laientheologen in der Seelsorge, in: Paulinus vom 30. 1. 1977, Nr. 5, S. 19; G. KÖHL, Als Pastoralreferent im Dienst der Seelsorge, in: Paulinus vom 11. 2. 1979, Nr. 6, S. 12; G. ANKLY, Pastoralreferent: Aktivposten in der Seelsorge, in: Paulinus vom 6. 5. 1979, Nr. 18, S. 16 f.

¹⁷ Vgl. ROPfV-TR § 3 Ziff. 2.

¹⁸ Vgl. RStPR 1.1 Abs. 1.

¹⁹ Vgl. Synodenbeschluß „Die pastoralen Dienste“ 3.1.3 Abs. 1; 3.3.1 Abs. 4.

tung²⁰; für sozial-karitative Dienste²¹); Heranbildung und Begleitung von Leitern altersspezifischer, problem- und projektorientierter Gruppen (zum Beispiel Kinder- und Jugendgruppen, Eltern- und Familienkreise, Gruppen älterer Menschen); Mitarbeit in solchen Gruppen; Mitarbeit bei der organisatorischen Planung und bei der Wirksamkeit von Gruppen und Initiativen, insbesondere für den christlichen Dienst in der Gesellschaft; Mitwirkung bei der übergemeindlichen Koordination solcher Initiativen.

1.2 Vermittlung zwischen Verkündigung und konkreten Lebenssituationen²²

Befähigung von Mitarbeitern für Glaubensgespräche; Mitwirkung bei Glaubensseminaren, in der Gemeindekatechese und in der Ehe- und Familienpastoral; Befähigung von Erwachsenen zur religiösen Kindererziehung; Hilfen zur gläubigen Bewährung in unterschiedlichen beruflichen, familiären und sozialen Aufgabefeldern sowie in Grenzsituationen des Lebens; kraft ausdrücklicher bischöflicher Beauftragung auch Predigt im Gottesdienst (RStPR 1.2; 6.2)²³.

1.3 Jugendarbeit, Erwachsenenbildung, katholische Verbandsarbeit

Mitarbeit bei der Planung, Organisation und Durchführung von Maßnahmen im Bereich der kirchlichen Jugendarbeit²⁴, der Erwachsenenbildung und der übr-

²⁰ Vgl. Sachkommission I der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Arbeitspapier „Das katechetische Wirken der Kirche“, in: L. Bertsch u. a. (Hrsg.), Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Ergänzungsband: Arbeitspapiere der Sachkommissionen. Offizielle Gesamtausgabe II, Freiburg i. Br. 1977 (= Synode II) 37—97; Bischöfliches Generalvikariat Trier, Rechenschaftsbericht auf der Dechantenkonferenz vom 27. 2. bis 1. 3. 1978, Trier 1978, 63—73.

²¹ Vgl. Sachkommission III der Gemeinsamen Synode, Arbeitspapier „Die Not der Gegenwart und der Dienst der Kirche“ 4.3—4.4, in: Synode II 143—148; Zentralkomitee der deutschen Katholiken (= ZdK), Erklärung „Der ehrenamtliche sozial-karitative Dienst in der Kirche“ vom 12. 11. 1977, in: Deutsche Tagespost vom 18./19. 11. 1977, Nr. 138, S. 10.

²² Vgl. Synodenbeschluß „Die pastoralen Dienste“ 3.1.1 Abs. 3; HÖFFNER, Brief vom 19. 9. 1978 (Anm. 9) Ziff. 2 Abs. 1—5; L. KARRER, Von Beruf Laientheologe? Kritisches Plädoyer, Freiburg i. Br. 1970, 35—40, 180; dens., Berufsbilder (Anm. 8) 234 f.; W. KASPER, Zukunft aus dem Glauben, Mainz 1978, 96 f.

²³ Vgl. Synodenbeschluß „Die pastoralen Dienste“ 3.1.3 Abs. 4; DBK, Richtlinien für die Beteiligung der Laien an der Verkündigung in den Diözesen der Bundesrepublik Deutschland vom 3./7. 3. 1974, in: ABL Trier 118 (1974) 114 f.; Ausführungsbestimmungen zum Synodenbeschluß „Gottesdienst“: Sonntäglicher Gemeindegottesdienst ohne Priester, vom 9. 7. 1977, Ziff. 7, in: ABL Trier 121 (1977) 120.

²⁴ Z. B. Mitwirkung in den Leitungsgremien der Jugendarbeit, jugendspezifische religiöse Angebote. — Die Jugendarbeit kam auf Vorschlag des Bistums Trier in den Aufgabenkatalog des RStPR, weil sie in dieser Diözese eine wichtige Tätigkeit der PR bildet; Stellungnahme und Änderungsvorschläge des Bistums Trier vom 13. 3. 1978 zum

gen gemeindlichen Bildungsarbeit²⁵; Unterstützung und Förderung katholischer Verbandsarbeit²⁶.

1.4 Religionsunterricht

Erteilung von schulischem Religionsunterricht²⁷; Mitwirkung bei der Schulseelsorge und bei der Lehrerfortbildung. Der PR erhält vom Bischof für die Zeit der befristeten Anstellung die vorläufige Unterrichtserlaubnis, mit der unbefristeten Anstellung die Missio für Religionsunterricht und Katechese. Er soll in der Regel nicht mehr als zwölf Wochenstunden Religionsunterricht halten. Dieser ist nach Maßgabe der diözesanen Ordnung²⁸, der Bestimmungen des Schulgesetzes des betreffenden Landes²⁹ und der Vereinbarungen zwischen Land und Bistum³⁰ zu erteilen (RStPR 5.4 Abs. 3).

1.5 Beratungsdienst

Beratung in Glaubens- und Lebensfragen; Hausbesuche; Telefonseelsorge³¹.

1.6 Kommunikation und Öffentlichkeitsarbeit

Informationsdienst; Medienarbeit; kirchliche Werbung; Kontakte mit gesellschaftlichen Gruppen und Verbänden.

Entwurf des Rahmenstatuts für Pastoralreferenten(innen) in den Bistümern der Bundesrepublik Deutschland (unveröffentlicht) S. 1, zu 2.3; vgl. Protokoll der 9. Sitzung des Diözesanpastoralrates des Bistums Trier am 27. 1. 1979, in: Trierer Forum 1979, Heft 1, 12; Kirchlicher Jugendplan der Diözese Trier vom 20. 2. 1979, in: ABl. Trier 123 (1979) 44—46; J. SCHILLING, Kirchliche Jugendarbeit in der Gemeinde, München 1979.

²⁵ Vgl. KARRER, Von Beruf (Anm. 22) 47—51.

²⁶ Vgl. ZdK, In der Kirche zu Hause — offen für die Gesellschaft. Eine Stellungnahme zum Profil der katholischen Verbände vom 17./18. 11. 1978, in: HerKorr 33 (1979) 24—30.

²⁷ PR-TR-1976 2.2; KARRER, Von Beruf (Anm. 22) 47—51; 80—83.

²⁸ Vgl. SynStTR Art. 129—130; Synodenbeschluß „Der Religionsunterricht in der Schule“, in: ABl. Trier 119 (1975) 83—97.

²⁹ Vgl. staatliche Bestimmungen über den Religionsunterricht in Rheinland-Pfalz, in: A. Füllkrug u. a. (Hrsg.), Staat und Kirche in Hessen, Rheinland-Pfalz und dem Saarland. Ergänzbare Sammlung von Rechtsquellen, sonstigen Bestimmungen und Verlautbarungen, Neuwied (= SKH) 23.1.R.1; 23.3.R.1; 23.4.R.1/2; 23.10.R.1; 23.14.R.1; staatliche Bestimmungen über den Religionsunterricht im Saarland, in: ebd. 23.1.S.1; 23.3.S.1; 23.10.S.1; 23.14.S.1.

³⁰ Vgl. Vereinbarung zwischen dem Land Rheinland-Pfalz und den Bistümern des Landes über den Abschluß von Gestellungsverträgen für Religionslehrer vom 1. 4. 1964 — i. d. F. vom 1. 8. 1967, in: SKH 23.9.R; Vereinbarungen über die Erteilung von Religionsunterricht an Volksschulen in Rheinland-Pfalz zwischen dem Land Rheinland-Pfalz und den Bistümern des Landes vom 26. 8. 1964 und 19. 11. 1964, in: ebd. 23.10.R.2; Vereinbarung des Saarlandes mit den Bistümern Trier und Speyer über die Erteilung des katholischen Religionsunterrichtes vom 13./16. 10. 1969, in: ebd. 23.9.S.

³¹ Vgl. Rechenschaftsbericht Dechantenkonferenz 1978 (Anm. 20) 11—14.

1.7 Mitwirkung in der Liturgie

Heranbildung von Gottesdiensthelfern; Mitwirkung bei der Vorbereitung und Gestaltung von Gottesdiensten im Rahmen der den Laien zukommenden Funktionen. Wo es die pastorale Situation angebracht erscheinen läßt, kann der Bischof dem PR auch weitergehende liturgische Dienste nach Maßgabe der geltenden Bestimmungen übertragen, zum Beispiel die Kommunionsspendung oder Leitung von Wortgottesdiensten (RStPR 1.2; 6.1)³².

1.8 Diakonie³³

Mitarbeit bei diakonischen Aufgaben; Kooperation mit kirchlichen und kommunalen Einrichtungen im Bereich der Caritas und des Sozialwesens³⁴.

³² Vgl. DBK, Beschluß „Kommunionsspendung durch Laien“, in: ABL. Trier 114 (1970) 57 f.; Die Beauftragung von Lektoren, Akolythen und Kommunionhelfern. Die Aufnahme unter die Kandidaten für Diakonat und Presbyterat. Das Zölibatsversprechen in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes, hrsg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und der Bischöfe von Bozen-Brixen und Luxemburg, Einsiedeln ... 1974, S. 14, Nr. II; S. 51 f., Nr. I; Synodenbeschluß „Die pastoralen Dienste“ 3.1.3 Abs. 5; Kommunionsspendung und Eucharistieverehrung außerhalb der Messe. Studienausgabe, hrsg. von den Liturgischen Instituten Salzburg-Trier-Zürich, Einsiedeln-Freiburg i. Br. 1976 (= Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift „Gottesdienst“) S. 16 f., Nr. 17; Ausführungsbestimmungen zum Synodenbeschluß „Gottesdienst“: Sonntäglicher Gemeindegottesdienst ohne Priester, vom 9. 7. 1977, in: ABL. Trier 121 (1977) 119 f.; O. NUSSBAUM, Lektorat und Akolythat. Zur Neuordnung der liturgischen Laienämter, Köln 1974 (=Kölner Beiträge 17); F. SCHMITZ, Laien leiten Wortgottesdienst, in: Gottesdienst 12 (1978) 181. — Eine Beauftragung von Laien mit der feierlichen Taufspendung, der Trauassistentz (vgl. Acta Pontificiae Commissionis CIC recognoscendo, in: Communicationes 10, 1978, 88) und der Leitung von Beerdigungen (siehe Die kirchliche Begräbnisfeier in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes, hrsg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und des Bischofs von Luxemburg, Einsiedeln ... 1972, S. 17, Nr. 26) ist in den deutschen Diözesen noch nicht vorgesehen; vgl. E. GWERDER, Der Laientheologe zwischen Amt und Gemeinde, in: Schweizerische Kirchenzeitung 145 (1977) 400 f.; L. BRINKHOFF, Immer mehr Begräbnisfeiern von Laien geleitet, in: Gottesdienst 11 (1977) 153; KARRER, Berufsbilder (Anm. 8) 222, 225; F. MOSER, Gemeindeassistent — ein Modell auf Dauer?, in: Diakonia 9 (1978) 414, 416; Ordensfrauen übernehmen Pfarreien. Priestermangel zwingt Kirche in Südamerika zu neuen Wegen, in: Paulinus vom 9. 4. 1978, Nr. 15, S. 4.

³³ Vgl. KARRER, Von Beruf (Anm. 22) 56 f.; Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen (Hrsg.), Caritas und Diakonie, Mainz 1974 (= Pastorale 2. Handreichung für den pastoralen Dienst).

³⁴ Vgl. Ständiger Rat der DBK, Die ökumenische Zusammenarbeit und Zusammenarbeit mit nichtkirchlichen Trägern im Bereich sozialer Einrichtungen und Maßnahmen, vom 21. 4. 1975, in: ABL. Trier 119 (1975) 161—170.

2. Gemeindereferenten(innen)³⁵

Während bei den PR der Berufsschwerpunkt in den kategorialen Aufgaben liegt, bildet ihn bei den GR die Mitarbeit in den gemeindebezogenen Grunddiensten (RStGR 1.1 Abs. 1).

2.1 Grunddienste³⁶

Nach dem RStGR Ziff. 2.1 sind die GR an der gesamten Gemeindeseelsorge unterstützend beteiligt, soweit diese von Laien ausgeübt werden kann. Im einzelnen nennt das Statut, ohne Vollständigkeit zu beanspruchen, folgende Aufgaben:

a) Im Bereich der Verkündigung

Hilfen zur Verwirklichung des Evangeliums in den konkreten Lebenssituationen; Einzelgespräche und Hausbesuche; Begleitung von Gruppen, Familien- und Nachbarschaftskreisen; Gewinnung und Befähigung von Gemeindemitgliedern und Gruppen zum Glaubenszeugnis; Mitwirkung an der Vorbereitung auf den Sakramentenempfang und an der Gemeindekatechese; Befähigung von Eltern und anderen Erwachsenen zur Einführung der Kinder in den Glauben; Erteilung von schulischem Religionsunterricht³⁷; Aufgaben in der gemeindlichen Bildungsarbeit; Predigt im Gottesdienst auf Grund ausdrücklicher bischöflicher Beauftragung³⁸.

b) Im Bereich der Liturgie

Mitarbeit bei der Vorbereitung und Gestaltung von Gottesdiensten im Rahmen der den Laien obliegenden Funktionen; Heranbildung von Gottesdienstshelfern; falls der Bischof es für erforderlich hält, auch Kommunionsspendung und Leitung von Wortgottesdiensten³⁹.

³⁵ Siehe dazu H. BERG, Seelsorgehelfer(in), in: HPTh V 499 f.; G. QUAST, Wozu brauchen wir Seelsorgehelfer?, in: Trierer Forum 1975, Heft 4, 14 f.; KARRER, Berufsbilder (Anm. 8) 224; C. HENTSCHEL, Gemeindereferentin/Gemeindereferent, in: LS 29 (1978) 55; FUCHS (Anm. 8) 230—232.

³⁶ Vgl. SH-TR-1968 § 5; Synodenbeschluß „Die pastoralen Dienste“ 3.1.3 Abs. 2—5; L. KARRER, Laientheologen in pastoralen Berufen. Chance in der Kirche? — Chance für die Kirche? Analyse und Beratung, Mainz 1974, 38—40; Laien als hauptamtliche Seelsorger, in: Paulinus vom 17. 9. 1978, Nr. 38, S. 23.

³⁷ Vgl. RStGR 5.4 Abs. 2; oben II.1.4.

³⁸ Vgl. RStGR 1.3; 6.1; oben Anm. 23.

³⁹ Vgl. RStGR 6.1; oben Anm. 32.

c) Im Bereich der Diakonie⁴⁰

Mitwirkung bei diakonischen Aufgaben in der Gemeinde; Einzelhilfe; Gewinnung und Befähigung von ehrenamtlichen Mitarbeitern im Bereich der Diakonie; Unterstützung katholischer Verbandsarbeit; Aufgaben in der kirchlichen Jugendarbeit; Kooperation mit kirchlichen und kommunalen Einrichtungen im Bereich der Caritas und des Sozialwesens; Mitarbeit im Pfarrbüro.

Die Tätigkeit im Pfarrbüro soll nicht mehr als ein Viertel der Arbeitszeit des GR betragen. Damit er vorrangig in der Seelsorge wirken kann, sind für die Büroarbeit gegebenenfalls zusätzliche ehrenamtliche Kräfte oder ein Pfarrhelfer einzustellen⁴¹.

Als Grunddienst nimmt die Diakonie nach den Rahmenstatuten in der Berufstätigkeit des GR einen breiteren Raum ein als beim PR. Im Bistum Trier waren schon bislang diakonische Aufgaben ein Schwerpunkt im pastoralen Wirken der GR, weil in deren Ausbildung verstärkt humanwissenschaftliche Aspekte und Fragen des Ehe- und Familienrechts sowie des Sozial- und Jugendwohlfahrtsrechts berücksichtigt werden⁴².

2.2 Besondere überpfarrliche Dienste

Die Auswahl der Spezialaufgabe im Pfarrverband beziehungsweise Dekanat, mit der der GR zusätzlich betraut werden soll (zum Beispiel Betriebs- oder Frauen-seelsorge, Dienst an ausländischen Arbeitnehmern), richtet sich einerseits nach den örtlichen pastoralen Erfordernissen, andererseits nach der besonderen Eignung des Laienseelsorgers (RStGR 1.2; 2.2)⁴³. Der pfarrübergreifende Auftrag kann auch darin bestehen, daß der GR verpflichtet wird, in größerem Umfang, das heißt mehr als zwölf Wochenstunden, Religionsunterricht zu erteilen (RStGR 1.2 mit 5.4 Abs. 1—2).

III. Anstellungsvoraussetzungen

Als Kirchenämter, die im Namen der Kirche ausgeübt werden, stellen die Berufe des PR und GR hohe Anforderungen an ihre Träger. Der kirchlich-amt-

⁴⁰ Vgl. K. LEHMANN, Caritas der Gemeinde, in: Caritas 75 (1974) 61—76; P. NORDHUES, Bedeutung und Aufgabe der Pfarrcaritas, in: Anzeiger für die katholische Geistlichkeit 85 (1976) 158—164; A. EMRICH, Soziale Dienste in der Gemeinde, Regensburg 1977 (= Pfarrei heute); J. WIENER/H. ERHARTER (Hrsg.), Diakonie der Gemeinde. Caritas in einer erneuerten Pastoral, Wien 1978 (= Österreichische Pastoraltagung).

⁴¹ Vgl. RStGR 5.4 Abs. 3; DBK, Richtlinien für Pfarrhelfer(innen), in: Pressedienst des Sekretariats der DBK vom 12. 10. 1978. Dokumentation XXXVI/78.

⁴² LEININGER, Kriterien (Anm. 2) 10; ders., Zum Berufsbild (Anm. 7) 19; ders., Einsatz (Anm. 2) 8.

⁴³ Vgl. DBK, Pastorale Dienste: Grundsätze 4.4 Abs. 2; QUAUST (Anm. 35) 15; LEININGER, Einsatz (Anm. 2) 8; R. KLOSE/U. KOCH, Überpfarrliche Pastoral einer Gemeindereferentin, in: Trierer Forum 1978, Heft 5, 6 f.

liche, pastorale und hauptberufliche Charakter dieser Dienste rechtfertigt es, für sie analoge Voraussetzungen zu verlangen wie bei den Weihakandidaten⁴⁴. Die Statuten nennen ausbildungsmäßige, menschliche, religiös-kirchliche und strukturelle Bedingungen für die Einstellung (RStPR/GR 3)⁴⁵.

1. Bildungsmäßige Voraussetzungen

Die Ausbildung zum PR setzt das Abitur oder eine andere Form der Hochschulreife voraus. Für die GR ist die schulische Ausgangsbasis breiter. Hier kommen alle Wege in Frage, die den Zugang zu einem Fachschul- oder Fachhochschulstudium beziehungsweise zu einer vergleichbaren Ausbildung eröffnen (vgl. RStGR 1.4)⁴⁶.

Hinsichtlich der unmittelbaren Berufsausbildung verlangen die Rahmenstatuten drei Voraussetzungen (RStPR/GR 3.3):

- das jeweils entsprechende Theologiestudium⁴⁷;
- die Teilnahme an den Veranstaltungen zur spirituellen und praktischen Berufsvorbereitung⁴⁸;
- den Abschluß der zweiten Bildungsphase, der Berufseinführung⁴⁹.

PR und GR sollen vor allem den Mitchristen helfen, die Botschaft Jesu in ihr konkretes Leben umzusetzen⁵⁰. Dazu bedarf es über die theologisch-geistlich-

⁴⁴ Vgl. DBK, Erläuterung zu den „Richtlinien über persönliche Anforderungen an Diakone und Laien im pastoralen Dienst im Hinblick auf Ehe und Familie“ vom 7. 3. 1979, Ziff. 1; 3 Abs. 2; 4 Abs. 3, in: Pressedienst des Sekretariats der DBK vom 8. 3. 1979. Dokumentation, Anlage 1; Codex Iuris Canonici (= CIC) cc. 968–991; PAUL VI., MP „Sacrum diaconatus ordinem“ vom 18. 6. 1967: AAS 59 (1967) 697–704; DBK, Grundordnung für die Ausbildung des Diakons vom 20. 2. 1975, in: ABL. Trier 119 (1975) 125–127; Acta Pontificiae Commissionis CIC recognoscendo, in: Communicationes 10 (1978) 187–203; H. VOLK, Der priesterliche Dienst und die neuen Dienste, in: Seminarium 30 (1978) 131 f.; U. RUH, Richtlinien zu Ehe und Familie im pastoralen Dienst, in: HerKorr 33 (1979) 228 f.; H. SCHUSTER, Verwaltetes Charisma?, in: Diakonia 10 (1979) 217–220.

⁴⁵ Vgl. SH-TR-1968 § 4; J. JANDA, Laientheologen und kirchlicher Dienst — viele Studenten, wenig Bewerber?, in: Diakonia 10 (1979) 237–244.

⁴⁶ Z. B. Abitur, Fachhochschulreife, mittlere Reife, Abschluß einer Fachoberschule, der 12. Klasse einer weiterführenden allgemeinbildenden Schule oder einer zweijährigen Höheren Handelsschule.

⁴⁷ Vgl. RStPR 4.1 Abs. 1; ROPR 12–14; RStGR 4.1 Abs. 1–3; Kommission IV der DBK, Entwurf: Rahmenordnung für die Ausbildung, Berufseinführung und Fortbildung von Gemeindereferenten(innen) vom 10. 10. 1978 (= ROGR-Entwurf) 4.3.

⁴⁸ Vgl. DBK, Pastorale Dienste: Beschluß 3.1; 3.2; 3.13; RStPR 4.1 Abs. 2–3; 4.2 Abs. 4–5; ROPR 6 Abs. 2; 11; RStGR 4.1 Abs. 3–4; 4.2 Abs. 1.

⁴⁹ Vgl. RStPR 4.2; ROPR 16–19; RStGR 4.2; ROGR-Entwurf (Anm. 47) 9.

⁵⁰ Vgl. DBK, Pastorale Dienste: Grundsätze 4.1–4.2; RStPR 1.1 Abs. 1; 2 Einl.; RStGR 1.1 Abs. 1.

pastorale Ausbildung hinaus einer besonderen „Vertrautheit mit den persönlichen und beruflichen Lebensbedingungen der Gemeindemitglieder“ (RStGR 1.1 Abs. 1)⁵¹. Darum ist nach dem Rahmenstatut für den PR eine Zusatzausbildung oder ein sachgebietsbezogenes Zweitstudium erwünscht (3.3)⁵². Dieses verpflichtend vorzuschreiben sowie für den GR eine abgeschlossene Berufs- oder eine Zusatzausbildung⁵³ zu fordern, ist Sache der diözesanen Statuten (RStPR/GR 3.3)⁵⁴.

2. Menschliche Voraussetzungen

Die Rahmenstatuten verlangen für den Beruf des PR und GR körperliche und seelische Gesundheit, Kontakt- und Kommunikationsfähigkeit, Urteilkraft, Fähigkeit zur Wahrnehmung eigener Verantwortung, Bereitschaft zur Zusammenarbeit mit anderen Diensten und zum Eingehen auf unterschiedliche Lebenssituationen (RStPR/GR 3.2)⁵⁵.

Der Zugang zu den neuen Laienämtern steht Männern und Frauen in gleicher Weise offen (RStPR 1.4; RStGR 1.5). Es soll verhindert werden, daß nur Männer PR, Frauen dagegen ausschließlich GR werden⁵⁶. Für die Anstellung Verheirateter⁵⁷ ist das Einverständnis des Ehepartners mit der Übernahme des pastoralen Dienstes gefordert (RStPR/GR 3.4 Abs. 2; PR-TR-1976 1.4 Abs. 1).

⁵¹ Vgl. RStPR 1.1 Abs. 2; 4 Einl.

⁵² So auch PR-TR-1976 1.1; vgl. Synodenbeschluß „Die pastoralen Dienste“ 3.3.2; DBK, Pastorale Dienste: Grundsätze 1.2 Abs. 3; ROPR 7; 15; Protokoll der 9. Sitzung des Diözesanpastoralrates des Bistums Trier am 27. 1. 1979, in: Trierer Forum 1979, Heft 1, 13.

⁵³ Vgl. Richtlinien für die pastorale Zusatzausbildung und für die Anstellung von hauptberuflich tätigen Ständigen Diakonen und Gemeindereferenten(innen) im Bistum Trier vom 1. 8. 1975, in: H. Rith (Hrsg.), Der Diakon im Bistum Trier. Dokumentation, Trier 1977, 77—79. Danach ist z. B. eine abgeschlossene Berufsausbildung verlangt bei Kandidaten, die keinen Fachhochschulabschluß haben (Ziff. I 1a).

⁵⁴ Vgl. DBK, Pastorale Dienste: Beschluß 2.3. — „Laien im pastoralen Dienst müssen die grundsätzliche Freiheit behalten, ihren Beruf zu wechseln“ (ebd. Beschluß 3.3; vgl. Synodenbeschluß „Die pastoralen Dienste“ 3.3.1 Abs. 7). Diese Beschlüsse ernst zu nehmen, bedeutet, allen Laienseelsorgern eine nichttheologische Zusatzausbildung verbindlich aufzuerlegen. Denn auf Grund ihrer theologisch-pastoralen Ausbildung sind sie faktisch auf die hauptberufliche Tätigkeit in der Kirche angewiesen; vgl. Entwurf: Ausbildung und Einsatz von Laientheologen(innen) im Bistum Trier vom 1. 1. 1972, 2.3.1, in: Karrer, Laientheologen (Anm. 36) 138.

⁵⁵ Vgl. Synodenbeschluß „Die pastoralen Dienste“ 3.4.1 Abs. 2; PR-TR-1976 1.2.

⁵⁶ DBK, Pastorale Dienste: Beschluß 3.14.

⁵⁷ Vgl. KARRER, Von Beruf (Anm. 22) 133—139; H.-J. FISCHER, Verheiratete im katholischen Pfarrhaus, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 14. 4. 1976, 12; H. KRÄTZL, Laientheologen im pastoralen Einsatz. Offene Fragen und Probleme, in: ThPQ 126 (1978) 27 f.; MOSER (Anm. 32) 415 f.; HENTSCHEL (Anm. 35) 54; BUG (Anm. 14) 58; PFAU (Anm. 15) 260 f.

3. Religiös-kirchliche Voraussetzungen

PR und GR vermögen nur dann andere zum Glaubenszeugnis zu befähigen, wenn sie selbst in hohem Maße bereit sind, ihre Verbundenheit mit der Gemeinschaft der Gläubigen zu bezeugen⁵⁸. Unverzichtbare Bedingungen für den Dienst der Laienseelsorger sind deshalb „persönliche Gläubigkeit, Gebet und Orientierung an der Heiligen Schrift, Übereinstimmung mit der Glaubenslehre und der Lebensordnung der katholischen Kirche, aktive Teilnahme am Leben einer Gemeinde⁵⁹ und seinen gottesdienstlich-sakramentalen Formen⁶⁰, Bemühung um eine konkrete geistliche Lebensordnung⁶¹, Erfahrung in ehrenamtlichen kirchlichen Aufgaben⁶² und Bereitwilligkeit, solche zu übernehmen“ (RStPR/GR 3.1)⁶³.

Die Bereitschaft zum Dienst in der Kirche muß sich auch darin zeigen, daß die Anwärter für den Beruf des PR in der Regel spätestens vom vierten Studiensemester an, die Kandidaten für den Beruf des GR vom Studienbeginn an mit dem für sie zuständigen, vom Bischof beauftragten Ausbildungsleiter Kontakt

⁵⁸ Synodenbeschluß „Die pastoralen Dienste“ 3.4.1 Abs. 1; HÖFFNER, Brief vom 19. 9. 1978 (Anm. 9) Ziff. 3 letzter Abs.; J. JURINA, Dienst- und Arbeitsrecht in der katholischen Kirche, in: StZ 103 (1978) 619—621, 625—627; VOLK (Anm. 44) 131 f.

⁵⁹ Zum Gemeindebezug während der Ausbildungszeit siehe ROPR 11 Abs. 1.

⁶⁰ Vgl. PR-TR-1976 1.3; siehe auch DBK, Rahmenrichtlinien für die Erteilung der Missio canonica für staatliche Lehrkräfte mit der Fakultas „Katholische Religionslehre“ Ziff. 7; Rahmengesäftsordnung zu den Rahmenrichtlinien für die Erteilung der kirchlichen Unterrichtserlaubnis und der Missio canonica für Lehrkräfte mit der Fakultas „Katholische Religionslehre“ Ziff. I.2, in: ABL Trier 117 (1973) 186 f.; DBK, Richtlinien für die Beteiligung der Laien an der Verkündigung vom 3./7. 3. 1974 (Anm. 23) 3.1; KAVO-TR § 2 Abs. 2; § 7 Abs. 1; G. BIEMER, Identität und Sozialität von Religionslehrern und Pastoralreferenten. Überlegungen zum Problem der Identifikation mit der Kirche, in: Erharder (Anm. 8) 238—255; H. VERWEYEN, Kirchliche Dienste — Wie kirchlich müssen die Diener sein?, in: IKaZ 7 (1978) 70—80.

⁶¹ Der Hinweis auf die spirituellen Qualifikationen (RStPR 1.1 Abs. 2; RStGR 1.1 Abs. 1) und das Bemühen um eine geistliche Lebensordnung (RStPR/GR 3.1) wurde erst in den endgültigen Text aufgenommen; vgl. RStPR-Entwurf vom 23. 5. 1978, 1.1 Abs. 3; 3.1; dazu KARRER, Von Beruf (Anm. 22) 155—173; J. SAUER, Zur geistlichen Gestalt der pastoralen Dienste, in: LS 29 (1978) 33—38.

⁶² Ursprünglich hieß es hier: „Bewährung in ehrenamtlichen pastoralen Aufgaben“ (RStPR-Entwurf vom 14. 1. 1978, 3.1). In der Trierer Stellungnahme wurde dies als eine zu hohe Forderung angesehen, da erfahrungsgemäß nicht alle Bewerber, die für den pastoralen Dienst geeignet erscheinen, die Chance zur Mitarbeit in der Gemeinde erhalten; Stellungnahme des Bistums Trier vom 13. 3. 1978 (Anm. 24) S. 2, zu 3.1.

⁶³ Vgl. Synodenbeschluß „Die pastoralen Dienste“ 3.4.1 Abs 3—4. — Auf Grund der Erfahrungen im Bistum Trier wurde vorgeschlagen, die Formulierung „Bereitschaft zur Übernahme ehrenamtlicher Dienste über festgesetzte Dienstaufgaben hinaus“ (RStPR-Entwurf vom 14. 1. 1978, 3.2) ersatzlos zu streichen, weil eine ehrenamtliche Tätigkeit nicht durch ein verpflichtendes Statut eingefordert werden sollte; Stellungnahme des Bistums Trier vom 13. 3. 1978 (ebd.) S. 2, zu 3.2.

aufnehmen (RStPR 4.1 Abs. 3; RStGR 4.1 Abs. 4)⁶⁴. Die ROPR sieht vor, daß die Interessenten durch den Ausbildungsleiter förmlich zur Vorbereitung auf den pastoralen Beruf zugelassen und dem Bewerberkreis für PR eingegliedert werden (8; 15 Abs. 3). „Die regelmäßige Mitarbeit im Bewerberkreis ist Voraussetzung für die Anstellung⁶⁵, begründet aber kein Anrecht auf eine Anstellung⁶⁶. Die Zahl der Teilnehmer am Bewerberkreis soll in einem angemessenen Verhältnis zum Personalbedarf des Bistums stehen“ (ebd. 8 Abs. 3)⁶⁷.

Im Bistum Trier ist ein Mentor für die Laientheologen an der Theologischen Fakultät Trier und an der Universität Trier ernannt; er ist zugleich mit der berufsbildenden Einführung und Fortbildung der PR in den ersten fünf Berufsjahren betraut⁶⁸. Auch für die Laientheologen an der Universität des Saarlandes in Saarbrücken⁶⁹ sowie für die Studenten und Absolventen der Fachschulen, Fachhochschulen und Seminare für Gemeindepastoral und Religionspädagogik⁷⁰ wurden Mentoren bestellt.

Die deutschen Bischöfe erwarten, daß die Laienseelsorger ihre persönliche Lebensführung aus dem Glauben gestalten und auf den kirchlichen Beruf hinordnen⁷¹: „Der Verheiratete soll danach trachten, Ehe, Familie und Dienst aus der von Jesus Christus vorgelebten Liebe heraus in eine fruchtbare Einheit zu bringen; allerdings wird dies nicht ohne Verzicht und Opfer möglich sein“ (RStPR/GR 3.4 Abs. 1)⁷². Der Unverheiratete soll sein Freisein von familiären Bindungen in den Dienst seiner Hinwendung zu Gott und den Mitchristen stellen. Ein PR oder GR,

⁶⁴ Vgl. Synodenbeschluß ebd. 3.4.1 Abs. 4; ROPR 6 Abs. 2; 8; ROGR-Entwurf (Anm. 47) 4.1—4.2; L. KARRER, Wird kirchliche Studienbegleitung zu einer Chance für Theologiestudenten?, in: *Diakonia* 10 (1979) 244—257.

⁶⁵ Vgl. PAUL VI., MP „Ad pascendum“ vom 15. 8. 1972, I: AAS 64 (1972) 538 f.; Die Aufnahme unter die Kandidaten für Diakonat und Presbyterat (Anm. 32) 33—37.

⁶⁶ Vgl. Vorläufige Richtlinien für die Durchführung des berufspraktischen Jahres und für die Anstellung von Absolventen der Fachhochschulen — Fachbereich Praktische Theologie — im Bistum Trier vom 1. 10. 1975 (unveröffentlicht) IV.2.

⁶⁷ Vgl. CIC cc. 969—970.

⁶⁸ ABL Trier 121 (1977) 45; vgl. dazu RStPR 4.1 Abs. 2—3; 4.2 Abs. 6; ROPR 9—10; 16 Abs. 6; 18 Abs. 2.

⁶⁹ ABL Trier 122 (1978) 211.

⁷⁰ ABL Trier 122 (1978) 122; vgl. dazu RStGR 4.1 Abs. 3—4; 4.2 Abs. 2; ROGR-Entwurf (Anm. 47) 6—7.

⁷¹ Vgl. Arbeitsvertrag-TR § 2 Abs. 2. — Eine solche Forderung kann natürlich nicht bedeuten, daß der Laienseelsorger immer und nur „im Beruf“ ist; F. KLOSTERMANN, Was heißt Identifikation mit der Kirche?, in: SOG. Mitteilungen der Solidaritätsgruppe engagierter Christen in Österreich 8 (1978) Heft 3, 10.

⁷² Im ersten Entwurf lautete dieser Satz: „Den Verheirateten ist die Aufgabe gestellt, Ehe, Familie und Dienst... in eine zwar spannungsvolle, aber fruchtbare Einheit zu bringen“ (RStPR-Entwurf vom 14. 1. 1978, 3.4). Im überarbeiteten Entwurf fehlte der Hinweis auf die „spannungsvolle Einheit“ bzw. auf die „Verzichte und Opfer“ (RStPR-Entwurf vom 23. 5. 1978, 3.4).

„der um des Reiches Gottes und um des ungeteilten Dienstes in der Nachfolge Jesu willen auf die Ehe verzichtet, soll diesen Entschluß als besonderes Zeichen der Liebe Jesu verwirklichen“ (ebd.)⁷³.

Zu der als Einstellungsvoraussetzung geforderten grundsätzlichen Identifikation „mit der Glaubenslehre und der Lebensordnung der katholischen Kirche“ (RStPR/GR 3.1)⁷⁴ gehört auch die gelebte Bejahung der kirchlichen Eheverkündigung und -disziplin. Die Bischöfe erinnern diesbezüglich an die Verbindlichkeit ihrer im März 1979 erneut bekräftigten „Richtlinien über persönliche Anforderungen an Diakone und Laien im pastoralen Dienst im Hinblick auf Ehe und Familie“ (RStPR/GR 3.4 Abs. 2)⁷⁵.

Danach kann *nicht* zum pastoralen Dienst eines PR oder GR zugelassen werden, wer

- ohne kirchlich gültige Eheschließung eheähnlich zusammenlebt (Ziff. 1);
- eine religionsverschiedene Ehe eingehen will oder in einer solchen lebt (Ziff. 2);
- eine konfessionsverschiedene Ehe — mit oder ohne Dispens von der kanonischen Formpflicht⁷⁶ — nicht nach der katholischen Trauungsform schließt (Ziff. 4 Abs. 2)⁷⁷;
- seine Kinder nicht katholisch taufen läßt und erzieht (Ziff. 5)⁷⁸;
- sich nach staatlicher Scheidung kirchlich ungültig wiederverheiratet (Ziff. 6 Abs. 2).

In der Regel kann *nicht* eingestellt werden, wer

- in einer kirchenrechtlich gültigen Ehe geschieden wurde (Ziff. 6 Abs. 1);
- eine konfessionsverschiedene Ehe zu schließen beabsichtigt oder bereits geschlossen hat (Ziff. 3).

⁷³ Vgl. dazu die Stellungnahme des Bistums Trier vom 13. 3. 1978 (Anm. 24) S. 2, zu 3.4.

⁷⁴ Vgl. PR-TR-1976 1.3.

⁷⁵ Beschluß des Ständigen Rates der DBK vom 24. 1. 1977; Beschluß der DBK vom 13./16. 2. 1978; Beschluß des Ständigen Rates der DBK vom 10. 4. 1978, in: ABl. Trier 122 (1978) 81; Beschluß der DBK vom 7. 3. 1979, in: Pressedienst des Sekretariats der DBK vom 8. 3. 1979. Dokumentation, Anlage 1; ABl. Trier 123 (1979) 136.

⁷⁶ DBK, Erläuterung zu den Richtlinien vom 7. 3. 1979 (Anm. 44) 4 Abs. 2.

⁷⁷ Siehe dazu Sachausschuß „Ökumene“ des Katholikenrates im Bistum Trier, Stellungnahme zu den „Richtlinien über persönliche Anforderungen an Diakone und Laien im pastoralen Dienst im Hinblick auf Ehe und Familie“, in: Trierer Forum 1978, Heft 4, 18 f.; L. KAUFMANN/H. FOX, Kirchenräson kontra Ökumene? Deutsche Bischöfe und konfessionsverschiedene Ehen von Laien im pastoralen Dienst, in: Orientierung 42 (1978) 126—129.

⁷⁸ Vgl. PR-TR-1976 1.4.

In diesen Fällen kann der Ordinarius unter Berücksichtigung aller Umstände Ausnahmen vom Einstellungsverbot gewähren (Ziff. 4 Abs. 1; 6 Abs. 1)⁷⁹. Nach der geltenden Trierer Ordnung können Bewerber aus konfessionsverschiedenen Ehen im pastoralen Dienst eingesetzt werden, wenn der nichtkatholische Partner Verständnis und Bereitschaft zum Mittragen dieses Dienstes zeigt und wenn „zwischen den Eheleuten Einverständnis über die katholische Erziehung der Kinder besteht und diese bisher durchgeführt worden ist“ (PR-TR-1976 1.4 Abs. 2). Laut mündlicher Mitteilung eines Vertreters der Trierer Bistumsleitung wird man das Regelverbot der Richtlinien für konfessionsverschiedene Ehepartner auch künftig in der bisherigen großzügigen Weise handhaben⁸⁰.

4. Planstellen

Selbst ein in jeder Hinsicht geeigneter Kandidat kann nur dann als PR oder GR eingestellt werden, wenn in der betreffenden Diözese sein Dienst benötigt wird (RStPR 1.4; RStGR 1.5)⁸¹ und die Voraussetzungen für eine gedeihliche Ausübung gegeben sind⁸². Damit sich die Laientheologen nicht vergeblich Hoffnungen auf einen Seelsorgsberuf machen, hat die DBK die Diözesen angewiesen, den Bedarf an den verschiedenen pastoralen Diensten für die nächsten zehn Jahre festzustellen⁸³. Diese Erhebung soll bis Herbst 1979 abgeschlossen und von der Kommission IV der DBK ausgewertet sein⁸⁴. Im Bistum Trier rechnet man nach der gegenwärtigen Planung bis 1985 mit 80—85 Stellen für PR und etwa 330 Positionen für GR⁸⁵.

Schluß folgt!

⁷⁹ Zur Haltung der Österreichischen Bischofskonferenz erklärte deren Pressesprecher, Weihbischof Alois Wagner von Linz, in einem Interview mit Kathpress vom 30. 6. 1978: „Wer in die schwierige Lage kommt, mit seinem gewählten Partner nicht zusammenleben zu können und daher entweder die kirchlich vorgeschlagene Trennung zwischen Tisch und Bett oder die staatlich-rechtliche Scheidung eingeht, kann, wenn er ein würdiges christliches Leben führt, im kirchlichen Dienst weiterhin verbleiben“; zit. nach HerKorr 32 (1978) 481.

⁸⁰ Vgl. dazu auch U. RUH, Die Frühjahrsvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz, in: HerKorr 33 (1979) 168; dens., Richtlinien (Anm. 44) 229 f.

⁸¹ Vgl. ROPR 8.

⁸² Vgl. CIC cc. 969 § 1; 974 § 1 n. 7.

⁸³ DBK, Pastorale Dienste: Beschluß 2.1; 3.15; 4; vgl. Stellungnahme des Beirats der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen: Mitarbeiter im pastoralen Dienst, in: Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen (Hrsg.), Pastoraltheologische Informationen, Folge 6, Frankfurt a. M. 1978, 6—10; KARRER, Ist der Priestermangel (Anm. 13) 41 f.; F. KLOSTERMANN, Priester und priesterlicher Dienst in der Gemeinde, in: ders., Der Priestermangel (Anm. 13) 170 f.

⁸⁴ RStPR/GR Vorwort Abs. 3; J. KARDINAL HÖFFNER, Pressekonferenz vom 9. 3. 1979, in: Paulinus vom 18. 3. 1979, Nr. 11, S. 12.

⁸⁵ LEININGER, Zum Berufsbild (Anm. 7) 23 f.; ders., Einsatz (Anm. 2) 8.

Das Entstehen der historischen Kritik im Bereich der religiösen Wissenschaften im 17. Jahrhundert

Es ist eine banale Feststellung, wenn man sagt, daß im Mittelalter das Bild vom Menschen, der Welt und der Geschichte in völligem Einklang mit der Bibel war. Es bestand nicht nur kein Widerspruch zwischen den Lehren der Bibel über die Geschichte der Erschaffung der Welt oder über die Frühzeit und der Vorstellung des mittelalterlichen Menschen von seiner eigenen Vergangenheit, sondern die Bibel war gerade die wichtigste Erkenntnisquelle. Dasselbe gilt für die Lehre von der Seele des Menschen, für die Anforderungen an eine gute Regierung und für das Verhalten der Menschen im täglichen Leben. Bis in die Mitte des 17. Jahrhunderts beginnen die historischen Werke mit einer Zusammenfassung der *Genesis*, die Abhandlungen über Ethik kommentieren das *Buch der Sprüche* und *Jesus Sirach* und die politischen Traktate sind „aus der Heiligen Schrift entnommen“, um den Titel eines berühmten, um 1679 geschriebenen Werkes von Bossuet zu zitieren¹. Bibel — Welt — Mensch — Geschichte scheinen ein harmonisches Ganzes zu bilden; Fortschritt im Glauben und Fortschritt in der Erkenntnis sind einander parallel. Einige Jahrhunderte später, in der Aufklärung trotz gewisser gegenteiliger Positionen, aber vor allem zur Zeit von Renan und der Wissenschaftsgläubigkeit sind dann die Positionen umgekehrt: nicht nur wird keiner in der Bibel eine wissenschaftliche, psychologische oder politische Erkenntnis suchen wollen, sondern die profanen Erkenntnisse und wissenschaftlichen Methoden werden ihrerseits zu Richtern über den Wahrheitsanspruch der biblischen Bücher. Einige Etappen dieser wirklichen Umwälzung wollen wir heute durchgehen und einige Elemente dieser langen Entwicklung herausarbeiten.

* * *

Eigentlich gibt es so langsam eine große Zahl grundlegender Werke für dieses Gebiet: Wir können heute zu den bekannten Werken von Victor Baroni², Hans-

¹ C.-G. DUBOIS, *La conception de l'histoire en France au XVI^e siècle (1560—1610)*, Paris, Nizet 1977; J.-B. BOSSUET, *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*, éd. par J. LE BRUN, Genève, Droz, 1967; T. GOYET, *L'humanisme de Bossuet*, t. II, *L'humanisme philosophique*, Paris, Klincksieck, 1965, p. 251—482.

² *La Contre-Réforme devant la Bible*, Lausanne 1943; und *La Bible dans la vie catholique depuis la Réforme*, Lausanne, 1955.

Joachim Kraus³, Klaus Scholder⁴ und A. Klempt⁵ die Akten eines 1976 in Genf abgehaltenen Kolloquiums hinzufügen, die jüngst unter dem Titel *Histoire de l'exégèse au XVI^e siècle*⁶ veröffentlicht wurden. Außer diesen grundlegenden Arbeiten besitzen wir viele Einzeluntersuchungen über Gestalten wie zum Beispiel Richard Simon⁷, Lemaistre de Sacy⁸ oder auch über einzelne Verse der Bibel⁹, doch bleibt die Geschichte der Bibelinterpretation in der Neuzeit noch zu schreiben.

* * *

Der große Bibelkritiker des 17. Jahrhunderts Richard Simon hat in seinen Werken mehrfach die Erneuerung der Wissenschaft und des Verständnisses der Schriften im 15. und 16. Jahrhundert dem entgegengesetzt, was er die „Jahrhunderte der Barbarei“ des Mittelalters nannte. Die neuzeitlichen Menschen waren sich in der Tat bewußt, daß sie zu einer Bewegung der „Erneuerung“, der „Wiederherstellung“ der Studien gehörten, die auf den Humanismus zurückging. Die Bibelkritiker sahen vor allem in Lorenzo Valla¹⁰ einen ihrer Vorläufer. Die von Erasmus veröffentlichten *Annotationes* von Valla verdienen als ein Zeichen für eine neue Sicht der biblischen Texte betrachtet zu werden, die sicher keine historische oder kritische, aber, was immerhin schon eine Wende bedeutete, eine grammatische und ästhetische Sicht ist. Valla widmet sich der Bibel nicht um „Dinge“, Wahrheiten, sondern um „Wörter“ und die Organisation von Wörtern durch eine Rhetorik zu finden; daher sein vorwiegend ästhetisches Urteil. Bei Erasmus, der Valla viel verdankt, könnte man ebenfalls das Bemühen eines Grammatikers und

³ Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments, 2. überarbeitete und erweiterte Auflage, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1969.

⁴ Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Entstehung der historisch-kritischen Theologie, München, Chr. Kaiser Verlag, 1966.

⁵ Die Säkularisierung der universalhistorischen Auffassung, Göttingen, Muster-schmidt Verlag, 1960.

⁶ Genève, Droz, 1978.

⁷ Vgl. P. AUVRAY, Richard Simon (1638—1712). Etude bio-bibliographique avec des textes inédits, Paris, Presses Universitaires de France, 1974.

⁸ Vgl. LOUIS MARIN, La critique de la représentation classique: la traduction de la Bible à Port-Royal, in: *Savoir, faire, espérer: les limites de la raison... hommage à Mgr. Henri Van Camp*, Bruxelles, 1976, S. 549—575; MICHEL DE CERTEAU, L'idée de traduction de la Bible au XVII^e siècle: Sacy et Simon, in: *Recherches de science religieuse*, Januar—März 1978, Band 66, Nr. 1, S. 73—92.

⁹ Zum Beispiel über Genesis I, 1—2: In *Principio. Interprétations des premiers versets de la Genèse*, Paris, Études augustinienes 1973.

¹⁰ Vgl. R. SIMON, *Histoire critique du texte du Nouveau Testament*, Rotterdam, 1689, S. 339; *Histoire critique des versions du Nouveau Testament*, Rotterdam, 1690, S. 149, 237 f.; *Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament*, Rotterdam, 1693, S. 484—487; *Critique de la Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques...*, Paris, 1730, Bd. I, S. 382 f., 609. Über Valla und seine Exegese, siehe J. CHOMARAT, in *Histoire de l'exégèse au XVI^e siècle*, op. cit., S. 202 f.

Rhetorikers finden, aber Erasmus geht noch viel weiter¹¹. Wie Valla sucht er bei der Interpretation der biblischen Texte die *claritas*, die *elegantia*, die *simplicitas*, aber er erklärt rundweg, daß sich die Evangelisten und Apostel haben täuschen können. Das Streben nach *simplicitas* verbindet sich nämlich bei Erasmus mit dem Streben nach *veritas*; er sucht den korrekten, ursprünglichen Text, ohne sich um dogmatische Implikationen zu sorgen. Für ihn ist der religiöse Text in seiner *puritas* verletzt, genau so wie es ein profaner Text wäre. Man kann in diesem Sinne die zahlreichen Glossen von Erasmus zur Schrift untersuchen und würde dabei erkennen, daß die humanistische Exegese die ersten Schritte in Richtung einer unabhängigen Untersuchung des Textes macht. Das Studium der Werke von Reuchlin, in dem Théodore de Bèze einen von Gott gesandten Menschen zur Erneuerung des Studiums des Hebräischen sah, würde uns zu analogen Ergebnissen führen. Wenn wir hier eine Hypothese aufstellen dürfen, so möchten wir behaupten, daß mit den Humanisten ein neuer Menschentyp erschienen ist, der mehr von den Tätigkeiten des Klerus entfernt und mit den Universitäten sowie mit der Welt des Buches, der Herstellung und Verbreitung von Büchern, verbunden ist¹². Mit der humanistischen Betrachtung der grundlegenden Texte des Christentums kommt jedoch eine Frage auf, die bis dahin der Kirche entgangen war, nämlich die Frage nach der „Klarheit“ oder „Dunkelheit“ der Schrift. In der Antwort auf diese Frage werden sich im 17. Jahrhundert die verschiedenen Positionen herauskristallisieren.

Die Untersuchung der Humanisten am Schrifttext in Hinblick auf die „Klarheit“ beruhte auf einer doppelten Voraussetzung: einerseits darauf, daß der ursprüngliche und eigentliche Sinn der biblischen Texte sicher, klar und evident war, andererseits aber darauf, daß die Zeit diese Durchsichtigkeit zerstört hatte, indem sie Schwierigkeiten und Dunkelheiten schuf¹³. Das war schon die Überzeugung von Erasmus, das wird die Überzeugung von Alciat, Sadolet, Santes Pagnino, und selbst im 17. Jahrhundert noch die Überzeugung von Richard Simon sein, der in vieler Hinsicht eine wissenschaftlichere Kritik als im 16. Jahrhundert verlangt, aber noch immer einen ursprünglich klaren und reinen Text als Anfang

¹¹ Die Literatur zu Erasmus ist umfangreich und wir halten uns an die wesentlichen Belege: R. SIMON, *Histoire critique du texte du N. T.*, S. 48, 180 f.; *Histoire critique des versions du N. T.*, S. 151, 239, 242 f.; *Histoire critique des principaux commentateurs du N. T.*, S. 504—536; *Critique de la Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, Bd. I, S. 579 f., 605—609, 635—636; *Lettres choisies*, Bd. I, Rotterdam, 1702, S. 103, 124—125, 216; A. GODIN, in *Histoire de l'exégèse au XVI^e siècle*, S. 17 f.; J. CHOMARAT, ebd. S. 202 f.

¹² Vgl. R. MANDROU, *Des humanistes aux hommes de science (XVI^e et XVII^e siècles)*, Paris, éd. du Seuil, 1973.

¹³ Vgl. B. ROUSSEL, *Quelques exégètes français du milieu du XVI^e siècle*, in *Histoire de l'exégèse au XVI^e siècle*, S. 331 f.

setzt. Denn die Menschen der Neuzeit haben die Vorstellung, die Zeit ist ein Verfall, alle Entwicklung eine Dekadenz und die Distanz zu diesem Anfang kann nur eine unausbleibliche Zerstörung bringen¹⁴.

In diesem Wandel der Dinge schien indessen die Schrift das Privileg zu haben, weniger dem Verfall anheimgegeben zu sein: wenigstens war der ursprüngliche, inspirierte Text klar. Schon bei Luther, der das *Sola Scriptura* preist, bildete der wörtliche Sinn der Bibel die eigentliche Substanz des Glaubens und der ganzen christlichen Theologie¹⁵; was nicht heißen soll, daß Luther nicht eingestand, daß der Mensch bei der Ausarbeitung der Schrift eine bestimmte Rolle spielte. Der etablierte Protestantismus wird am Ende des 16. und zu Beginn des 17. Jahrhunderts nicht mehr diese Offenheit und diese mystische Distanz zur humanistischen Beschäftigung mit dem Detail des Textes haben. Der orthodoxe Protestantismus pries, teils unter dem Eindruck der katholischen Angriffe, am biblischen Text nicht nur die Inspiration des Inhalts, sondern auch die Inspiration bis ins kleinste Wort hinein, und vertrat die Ansicht, daß der Text der Bibel eine übernatürliche Gabe sei, und daß die Autoren ihn unter dem Diktat von Gott selbst geschrieben hätten. Deshalb erscheint jeder Irrtum im Text undenkbar. Wenn die Reformierten in der Ansicht über die „göttliche Inspiration“ am weitesten gingen, so vertrat selbst ein Lutheraner wie Osiander die Lehre von der wörtlichen Inspiration, und die allgemeine Überzeugung der Katholiken wird dem im 17. Jahrhundert sehr nahe sein¹⁶.

Man sieht, wie die Lehre von der Inspiration zusammen mit der Überzeugung, der ursprüngliche Text sei der beste, zu einer richtigen Begeisterung für den hebräischen Text der Bibel, den schon der heilige Hieronymus als *Hebraïca Veritas* bezeichnet hat, und zur Überzeugung führen mußte, daß sogar die Vokalpünktchen des Hebräischen von Gott diktiert waren. Man findet diesen extremen Standpunkt bei Büxtorf, aber selbst ein Katholik wie Cajetan wollte zum „*verus textus*“, zur „*hebraïca veritas*“ gelangen, die den wahren und unerschütterlichen Ursprung des christlichen Glaubens als ganzen darstellt.

Diese Standpunkte sind für verschiedene Entwicklungen offen. Die Meinung, daß die Schrift die unerschütterliche Grundlage des christlichen Glaubens ist, kann

¹⁴ Vgl. die sehr interessanten Bemerkungen von ERWIN PANOFSKY über den Greis Zeit, in: *Essais d'iconologie. Les thèmes humanistes dans l'art de la Renaissance*, franz. Übers., Paris, Gallimard, 1967, S. 105—130; und J. Delumeau, *La peur en Occident. XIV^e—XVIII^e siècles*, Paris, Fayard, 1978, S. 223.

¹⁵ Vgl. H. J. KRAUS, op. cit., S. 6 f. F. Beisser, *Claritas Scripturae* bei Martin Luther, Göttingen, Vandenhoeck und Rupprecht, 1966; E. Wolf, Über „Klarheit der Heiligen Schrift“ nach Luthers „*De servo arbitrio*“, in: *Theologische Literatur-Zeitung*, 1967, S. 721 f. Erasmus, *De libero arbitrio* I B 4.

¹⁶ Vgl. E. MANGENOT, *Inspiration de l'Écriture*, in: *Dictionnaire de Théologie catholique*, Fasc. LVI—LVII, LVIII—LIX, Paris, 1923, Sp. 2131—2152, 2184—2185.

zu verschiedenen Folgerungen führen: entweder dazu, daß man das Interesse an der gelehrten Forschung verliert, oder aber dazu, daß man sich mit um so mehr Sicherheit an die Forschung macht, zumal man sicher ist, daß keine auch noch so gewagte Hypothese den Fels der Sicherheit erschüttern kann. Gegen die Sorglosigkeit der Orthodoxie und die neue reformierte Scholastik begann sich mit Beginn des 17. Jahrhunderts in Holland die philologische Forschung zu entwickeln, und sie wird das ganze Jahrhundert lang ihrerseits auch am Rande der Orthodoxie weiterwirken, zumal da sie vom Entstehen einer „*Respublica Literaria*“¹⁷ am Rande aller Orthodoxie beflügelt wird. Die Schaffung von Bibliotheken, die Entwicklung regelmäßiger Korrespondenz zwischen den Gelehrten, der wissenschaftliche Austausch und die wissenschaftlichen Veröffentlichungen sind Zeichen dieses Aufschwungs der Gelehrsamkeit, die relativ unabhängig von den Kirchen und Universitäten ist. Überdies erscheinen die konfessionellen Schranken zwischen diesen wissenschaftlich Interessierten weniger hoch¹⁸. Man braucht nur die Namen von Protestanten und Katholiken wie J.-J. Scaliger, J. F. Gronovius, Hugo Grotius, Athanasius Kircher, Lukas Holstenius, André Rivet und viele andere zu nennen. Die *Respublica Literaria* ist ein Milieu, wo Juristen wie Grotius, Wissenschaftler wie der Pater Mersenne, Philosophen und Orientalisten sich der Grundlagenforschung als Voraussetzung für jede weitere Synthese widmen, einer subtilen, oft undurchschaubaren Arbeit von Philologen und Interessierten. Doch muß man beachten, daß die berufsmäßigen Theologen und die Verteidiger der Orthodoxie abseits dieser großen Bewegung der Gelehrten stehen, zu der Unabhängige, ja Freigeister gehören¹⁹. Auch wenn von diesem Gelehrtenmilieu keine großen Theorien oder Systeme ausgingen, so mußten doch schließlich die Anhäufung von Detailwissen, die Praxis gemeinsamer Arbeit und die Freiheit der Forschung zu einer Erschütterung der traditionellen Positionen führen. Ein Beispiel mag dies illustrieren: einer der letzten und besten Repräsentanten dieses Gelehrtentums ist der Bischof von Avranches Pierre-Daniel Huet. Sein Glauben und seine Frömmigkeit stehen außer Zweifel, er hat nichts von einem Freigeist. Er versuchte in seiner *Demonstratio Evangelica*, die er 1679 veröffentlichte, zu zeigen, daß alle Dokumente der Antike, die Mythologie und die Gebräuche der verschiedenen Völker die Wahrheit der Bibel bestätigten. Die antiken

¹⁷ J. C. H. LEBRAM, Ein Streit um die Hebräische Bibel und die Septuaginta, in: Leiden University in the seventeenth century. An Exchange of Learning, Leiden, Universitaire Pers & E. J. Brill, 1975, S. 21—63; H. J. DE JONGE, The study of the New Testament, ebd., S. 65—109.

¹⁸ Vgl. P. DIBON, L'Université de Leyde et la République des Lettres au 17^e siècle, in: Quaestiones Leidenses, Leiden, University Library, 1975, S. 83—117; ders., Les échanges épistolaires dans l'Europe savante du XVII^e siècle, in: Revue de Synthèse, III. R., Nr. 81—82, Januar—Juni 1976, S. 31—50.

¹⁹ Vgl. R. PINTARD, Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle, Paris, Boivin, 1943.

Götter waren seines Erachtens nur biblische Gestalten²⁰, und der dicke Band von Huet trieb die Angleichung von heidnischen und biblischen Helden, Göttern und Engeln usw. teilweise mittels gewagter Etymologien bis zum Exzeß. Dieser Vergleich war immerhin sehr gefährlich und die apologetische Intention von Huet (nämlich die Wahrheit der christlichen Religion zu „beweisen“) konnte eine Auflösungserscheinung verdecken: konnten die Mythologie, die Sitten der Völker, die antiken Erzählungen den Leser von Huet nicht zu dem Schluß führen, die Bibel sei nur eines unter vielen Büchern, die christlichen Glaubensvorstellungen seien nur eine Form der zahlreichen religiösen Vorstellungen der Menschheit; daß also die biblischen Gestalten nur eine Verwandlung der heidnischen Helden seien? Der Vergleich von Mythologien konnte in einem ganz anderen als dem von Huet gewünschten Sinne funktionieren. Sobald die Bibel „historisch“, das heißt in eine Serie „historischer“ Dokumente, eingereiht wurde, verlor sie ihre Besonderheit. Dies dürfte eine der Folgen der im 16. Jahrhundert einsetzenden großen Gelehrtenbewegung sein.

Die historische Gelehrsamkeit und Forschung können also von der Überzeugung gefördert werden, daß die Wahrheit vom Text selbst abzuleiten ist; sie können es aber auch von der gegenteiligen Überzeugung, daß der Text unheilbar verdorben und die Bibel nicht klar ist und es auch nicht sein kann. So wurde der Überzeugung, daß die Schrift klar und durchsichtig ist, sehr bald die Meinung entgegengehalten, sie sei sehr dunkel, der wörtliche Sinn könne kein genaues Bild vom Text geben und die Historizität dieses Textes sei nicht durch die Betrachtung des wörtlichen Sinnes erschöpft. Und da eine allegorische Deutung den Gelehrten gewagt und willkürlich, vielen protestantischen Gläubigen ein Sakrileg zu sein schien, mußte ein Mittel gefunden werden, um dem Buchstaben des Textes Rechnung zu tragen, der allein die Grundlage des Glaubens sein durfte. Schon 1520 stellt Karlstadt im Anschluß an die jüdischen Gelehrten des Mittelalters fest, daß es in den Büchern des Alten Testaments falsche Zuschreibungen, Hinzufügungen und Interpolationen gab, und er stellte die Forderung auf, man müsse zu andern als dem wörtlichen Sinn kommen²¹. Jedoch haben die Katholiken, Theologen wie Apologeten, vor allem auf die Widersprüche, Irrtümer und Dunkelheiten der Schrift hingewiesen und am eifrigsten die Untergrabung ihrer Autorität betrieben, wobei sie so weit wie möglich die Allegorien vermieden haben, die man eines Gelehrten und Gläubigen für unwürdig hielt. Das Bestreben der Katholiken seit Erasmus zu zeigen, daß die Überzeugungen der Reformierten nicht zu rechtfertigen seien, daß die Schrift nicht hinreiche, und daß sie folglich sich nur auf Grund einer Art wunderbarer Erleuchtung auf sie stützen könnten, gehören in

²⁰ Vgl. A. DUPRONT, *Pierre-Daniel Huet et l'exégèse comparatiste au XVII^e siècle*, Paris, Leroux, 1930; J. LE BRUN, *Entre la perpétuité et la Demonstratio Evangelica*, in: *Leibniz à Paris (1672—1676)*, tome II: *La philosophie de Leibniz*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1978, S. 10—12.

²¹ H. J. KRAUS, *op. cit.*, S. 28 f.

eine ganz große Strömung der Skepsis, die sich im 16. Jahrhundert entwickelt hat und auf die letztthin ein Buch von Richard Popkin mit dem Titel „Die Geschichte des Skepsis von Erasmus bis Descartes“²² die Aufmerksamkeit gelenkt hat. Es gibt verschiedene Ursachen für diese Skepsis, sie reichen von der Entdeckung der Verschiedenheit der Welt und des Menschen durch die Reiseberichte bis zur Wiederentdeckung der griechischen Skeptiker durch Ausgraben, Übersetzungen und Kommentare ihrer Werke. Sicher ermahnte ein Buch wie *De incertitudine et vanitate scientiarum declaratio invectiva* von Heinrich Cornelius Agrippa (1527) mit Hinweis auf die Eitelkeit der Wissenschaften die Christen, sich nur auf Gottes Wort zu verlassen. Es verdammt gleichzeitig jeden Gebrauch des Intellekts als Trug. Doch ist nicht auch das Suchen nach Wahrheit in der Bibel ein Gebrauch des Intellekts? Kann das Buch die Grundlage eines bloßen Glaubens sein? Die Katholiken werden das Argument in der Kontroverse mit den Protestanten ausbauen: ein guter Repräsentant dieser Tendenz ist Montaigne, gerade weil er auf diesem Gebiet wenig originell ist. Er warf Luther vor, er habe die Schrift der Interpretation des Menschen unterworfen, und er schrieb in der *Apologie de Raymond Sebond*²³, daß „es keinen Sinn und keine Deutung gibt . . ., die der menschliche Geist nicht in den Schriften findet, wenn er sie erforscht“. Indessen folgerte Montaigne, daß die Menschen sich aus diesem Grunde an den Glauben und an den Gehorsam halten und „den von der Kirche aufgewiesenen und eingeschlagenen Weg“ gehen müßten. Unter diesen Bedingungen scheint alle kritische und historische Forschung gelähmt zu werden, denn wozu sollte man sich diesen Forschungen widmen, wenn sie von vornherein als eitel und unnütz beurteilt werden? Doch konnte man die Frage auch anders stellen: Warum soll man nicht die religiösen Texte und die Bibel ausloten und analysieren, da sie ohnehin dem Glauben keine feste Grundlage liefern können und der Glaube nicht vernünftig, somit von Beweisen abhängig ist, die man nicht liefern kann?

So machten sich viele Katholiken furchtlos an ein detailliertes Studium der biblischen Texte, um den Protestanten zu beweisen, daß diese Texte nicht klar seien und nicht unmittelbar die Gläubigen ansprächen, weil nämlich die Sicherheit, die den Katholiken ihr Glauben an eine Tradition gab, ihnen scheinbar problemlos eine Minderung der Schriftautorität ermöglichte. So arbeitete eine ganze Exegetenschule in doppelter Richtung: sie legten die Widersprüche, ja sogar die materiellen Irrtümer der Bibel offen und stellten noch stärker die wunderartige, illuministische Vorstellung von der Inspiration in Frage, indem sie auf die Mitwirkung des Menschen mit Gott bei der Redaktion der Texte verwiesen. Es ist nicht erstaunlich, daß die meisten dieser Exegeten Jesuiten und theologisch Moli-

²² The history of scepticism from Erasmus to Descartes, Assen, Van Gorcum, 1960.

²³ Essais, II, 12. Vgl. auch III, 13: „Les gloses augmentent les doutes et l'ignorance . . .“

nisten waren (das heißt die Mitwirkung des Menschen beim Erwerb von Verdiensten unterstrichen), und daß ihre Gegner nicht nur rigoristische Protestanten, sondern auch katholische Universitätslehrer waren, die sich bald mit dem Bajanismus und einer Theologie der Gnade identifizieren werden, die die Mitwirkung des Menschen gering veranschlagt²⁴.

Wir können nur die Namen dieser Exegeten aufzählen, über die ich noch nicht abgeschlossene Arbeiten vorbereite, aber es ist interessant, daß sie ein Richard Simon am Ende des 17. Jahrhunderts als die eigentlichen Initiatoren der kritischen Exegese anerkennen wird. Ihre Lehre von der Tradition, ihre Theologie der Mitwirkung des Menschen mit Gott und ihre feste Bindung an die kirchlichen Institutionen erlauben ihnen eine äußerste Freiheit im Umgang mit den Texten. Die kritische Distanz, so müssen wir erneut sagen, kann nur von Menschen eingenommen werden, denen anderes ihre Sicherheit gibt, und die deshalb in den Texten nicht die letzte Garantie sehen. Zitieren wir nur einige Namen, die Richard Simon selbst in seiner *Histoire critique du Vieux Testament* anführt: zunächst Andreas Masius²⁵, dann der Jesuit Bento Pereira²⁶, schließlich ein anderer Jesuit Jakob Bonfrerius²⁷. Mit ihnen setzte sich die Überzeugung durch, daß die biblischen Schriften als historische Dokumente nicht ganz zuverlässig sind. Weiterhin vertraten die Jesuiten die Ansicht, daß man nicht glauben dürfe, die Inspiration schalte die Mitwirkung des Menschen aus. Richard Simon nimmt ihre Vorstellungen auf, wenn er schreibt, daß „ein Buch nicht Wort für Wort diktiert sein muß, um inspiriert zu sein“²⁸, und er erinnert an die Meinung der Jesuiten, die von rigoristischen Doktoren in Löwen verurteilt worden ist: „Es müssen nicht alle Wahrheiten und Sätze dem Schreiber eingegeben worden sein“, „ein Buch wie zum Beispiel das zweite Makkabäerbuch, das einfach von Menschen ohne Beistand des Heiligen Geistes geschrieben wurde, wird dann Heilige Schrift, wenn der Heilige Geist bezeugt, daß es nichts falsches in dem Buch gibt“²⁹. Mit dem Lob auf die Freiheit der Jesuiten im Vergleich zur normalen Lehre der Universitäten hob Richard Simon ein wesentliches Merkmal der Gesellschaft Jesu hervor: die Unterordnung unter einen Oberen gab ihnen eine Sicherheit, die es den „Gelehr-

²⁴ Siehe Kontroverse zwischen Lessius und den Löwener Theologen von 1587: *Dictionnaire de Théologie catholique*, loc. cit., Sp. 2135–2145. Vgl. R. SIMON, *Histoire critique du texte du N. T.*, S. 272–297.

²⁵ *Histoire critique du Vieux Testament*, Rotterdam, 1685, S. 31, 444, usw.; *Lettres choisies*, Bd. III, Rotterdam, 1705, S. 295 f. H. J. KRAUS, op. cit., S. 38 f.

²⁶ *Histoire critique du Vieux Testament*, S. 31; *Lettres choisies*, Bd. III, S. 202, 296. H. J. KRAUS, op. cit., S. 40.

²⁷ R. SIMON, *Critique de la Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, Bd. II, S. 293 f.; *Lettres choisies*, Bd. II, Rotterdam, 1704, S. 40, 42–43. H. J. KRAUS, op. cit., S. 44 f.

²⁸ *Histoire critique du texte du Nouveau Testament*, S. 275.

²⁹ *Histoire critique du texte du N. T.*, S. 280.

ten“ der Gesellschaft ermöglichte, sich frei auf wissenschaftliche Hypothesen einzulassen. Richard Simon vermerkt: „Es gibt nichts Sinnvolleres als die Freiheit der Empfindungen, die die Konstitutionen dieser Gesellschaft ihren Professoren als Grenze setzt³⁰“. In einer so solid gebauten Institution war die Freiheit zur historischen Kritik durch den Bezug zur sozialen Gruppe und zur Tradition, sowie durch die Zugehörigkeit zur Kirche und ihren Institutionen garantiert.

Die Apologeten werden dieses Argument sehr stark gebrauchen. Wir sind ihm bereits bei Erasmus und bei Montaigne begegnet. Nach Montaigne erscheint es als ein Versuch, den Glauben der Protestanten in die Sicherheit der Schrift als einziger Grundlage des Glaubens zu erschüttern. Wenn nämlich die Bibel nicht klar ist, Irrtümer und später interpolierte Texte enthält, dann muß man nach Meinung der katholischen Apologeten eine Tradition und ein äußeres Vertrauen auf eine institutionelle Kirche hinzunehmen. Einer der Repräsentanten der christlichen Skepsis nach Montaigne, Pierre Charron, bemüht sich, das stolze Vertrauen des Menschen auf seine Vernunft zu erschüttern und kommt zum reinen Fideismus³¹. In einem seiner bekanntesten Werke *Les Trois Vérités*, das 1594 veröffentlicht und mehrfach nachgedruckt wurde, hält er dem Protestantismus das Ungenügen der Schrift entgegen, auf die er sich stützt. Er wiederholt, daß nur die Kirche der Schrift Autorität verleiht, ohne sie „ist die Schrift stumm“, sie ist „schwierig und dunkel“, „für mehrere Sinne und Auslegungen offen“, ja man braucht sogar, um die Worte der Schrift zu verstehen (was noch nicht ihr „Sinn“ ist), viel Anstrengung und „eine gute Sprachkenntnis“. Um also den eigentlichen Sinn zu verstehen und Gewinn zu haben, benötigt man die kirchliche Schriftauslegung³². Auch der heilige Franz von Sales wiederholt in seinen *Controverses*³³, daß die Schrift dunkel ist und man nicht auf ihr allein den Glauben sicher gründen kann. Nach ihm vertreten Kontroverstheologen wie zum Beispiel François Véron³⁴ die Meinung, daß weder die Vernunft, noch die Schrift den Menschen seinem Zweifel entreißen. Sie hoffen so die Protestanten zu zwingen, sich der katholischen Kirche in die Arme zu werfen, einer Institution, deren Festigkeit allein ihnen in der Lage zu sein scheint, dem Gewissen Sicherheit zu geben. Ein anderer Kontroverstheologe, Valeriano Magni, den Klaus Scholder eingehend erforscht hat³⁵, kam mit denselben Argumenten zum gleichen Schluß. Im Jahre 1628 stellte

³⁰ Ebd. S. 284; *Lettres choisies*, Bd. I, Rotterdam, 1702, S. 33, 40–41, 156 f.; Bd. II, 1704, S. 35–36. Vgl. H. MARGIVAL, *Essai sur Richard Simon et la critique biblique au XVII^e siècle*, Paris, 1900 (Reprint, Genève, Slatkine, 1970), S. 21–23, 245–247.

³¹ Vgl. R. POPKIN, *The history of scepticism . . .*, S. 57 f.

³² P. CHARRON, *Les trois vérités*, 3^e éd., Paris, 1625, *La Vérité troisième*, Livre troisième, S. 73 f., 88 f.

³³ Vgl. *OEUVRES*, éd. Annecy, 1892, Bd. I, S. 73–74.

³⁴ R. POPKIN, op. cit., S. 69 f.

³⁵ *Ursprünge und Probleme . . .*, op. cit., S. 18 f.

er in seinem Werk *De acatholicorum credendi regula iudicium* (Prag, 1628) die *regula fidei* und die *norma fidei* heraus, die allein dem Menschen Sicherheit verleihen könne³⁶.

Andererseits bemühte sich ein französischer Gelehrter, Jean Morin, ein Oratorianer wie später Richard Simon, die geringe Glaubwürdigkeit der *Hebraica Veritas* zu zeigen, auf die sich die meisten Protestanten beriefen. Morin ging von dem Prinzip aus, daß der hebräische Text verfälscht und voller Fehler sei. Dies war eine kühne und zugleich wenig kritische Haltung³⁷. Zwar trug Morin mit seiner Abwertung des hebräischen Textes zu einer Entsakralisierung der hebräischen Sprache bei, die von den Gelehrten des 16. Jahrhunderts und von vielen Protestanten und Katholiken als die ursprüngliche Sprache der Menschheit, als die Sprache des ersten Menschen und als die Sprache angesehen wurde, in der sich Gott geäußert hatte, und die deswegen eine Art magischen Wert besaß³⁸. Doch setzt Père Morin systematisch der hebräischen Version die Septuaginta entgegen. Er fiel von einem Extrem ins andere, als er um jeden Preis zeigen wollte, daß die Kirche nicht die Schülerin der Synagoge war. Dies bedeutete der alten Sakralität des Textes eine neue entgegensetzen. Richard Simon, der oft sagte, wie viel er seinem früheren Mitbruder verdankte, fiel nicht in solche Extreme.

Wenn die exegetische Wissenschaft von den skeptischen Tendenzen der katholischen Kontroverstheologie profitieren konnte, so entsprang die Kritik der grundlegenden Texte des Christentums noch zwei weiteren Quellen. Die eine ist die Anwendung der Vernunft auf das Studium der Texte, die andere das Erscheinen einer neuen protestantischen Theologie.

Von einer rationalistischen Exegese im 17. Jahrhundert zu sprechen ist ein wenig anachronistisch, aber die Arbeit der Sozinianer kommt dem am nächsten, was wir damit meinen: die Sozinianer zum Beispiel Sozini, Crellius, Ruard, Enjedin, stellen Schrift und Vernunft auf dieselbe Ebene und bei ihnen kam die Freiheit der Beschäftigung mit der Schrift und der Arbeit am Text nicht von der Bindung an eine Tradition und eine institutionelle Kirche sondern von der Sicherheit, die der Gebrauch der Vernunft, der „*recta ratio*“³⁹, brachte, die gleichzeitig zum Erfassen der Autorität der Schrift und zum Begreifen ihres Inhalts verhalf.

³⁶ Über die Dunkelheit der Schrift bei Thomassin, vgl. G. TAVARD, *La tradition au XVII^e siècle en France et en Angleterre*, Paris, Le Cerf, 1969, S. 69; und bei Petau, vgl. M. HOFMANN, *Theologie, Dogma und Dogmenentwicklung im theologischen Werk Denis Petau's*, Bern, Herbert Lang, Frankfurt/M. und München, Peter Lang, 1976, S. 185.

³⁷ Vgl. P. AUVRAY, *Le P. Jean Morin 1591–1659*, in: *Revue biblique*, 1959, S. 397–414; H. J. KRAUS, op. cit., S. 46 f.

³⁸ Vgl. ARNO BORST, *Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*, Stuttgart, 1960 f., 6 Bde.; C.-G. DUBOIS, *Mythe et langage au seizième siècle*, Bordeaux, Ducros, 1970, S. 67 f.

³⁹ Vgl. R. SIMON, *Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament*, S. 834 f.; KLAUS SCHOLDER, op. cit., S. 34 f.; H. J. KRAUS, op. cit., S. 41 f.

Die Folge dieser Versicherung war, daß die Schrift klar sein mußte. Deswegen arbeitete man am Text, um ihn zu erklären, zu vergleichen und letztlich all das zu verwerfen, was widersprüchlich oder vernunftwidrig war. Diese sehr freie Methode begründete die wissenschaftliche und rationalistische Exegese.

Während die Sozinianer noch sehr wenig erforscht sind, sind es die Kartesianer besser, und allen voran Lodewijk Meyer, der Freund von Spinoza, dessen *Philosophia S. Scripturae interpres* (Amsterdam, 1666) in Frankreich selbst denen bekannt war, die dessen radikale Folgerungen nicht teilten⁴⁰. Hier möchten wir auf die spinozaische Kritik nicht näher eingehen, deren Einfluß so groß ist, daß er uns weit weg führen würde. Jedoch beeinträchtigte ihr radikaler Charakter ihren möglichen Einfluß, und die Kritik von Richard Simon verdankt ihr, trotz gegenteiliger Behauptungen, nichts⁴¹.

Eine zweite Quelle für das Eindringen der Kritik der biblischen Texte in die Kirchen stellen gewisse Tendenzen der protestantischen Theologie dar. Diese noch wenig erforschten Strömungen, über die François Laplanche in Paris eine sehr bedeutende Thèse vorbereitet, stehen vor allem mit der protestantischen Akademie von Saumur in Verbindung. Louis Cappel, der bekannteste dieser Theologen und Autor einer *Critica Sacra*, ist ein später Nachfahre von Erasmus und den Gelehrten des 16. Jahrhunderts. Bei ihm weichen die zu einfachen Meinungen, denen gemäß die Bibel klar ist, einer minutiösen Arbeit am Text. Cappel vertritt gegen Büxtorf, daß das Hebräische keineswegs eine göttliche oder vollkommene, sondern eine arme, dunkle Sprache sei, die man nur aus ihrer Nähe zu andern semitischen Sprachen, vor allem zum Arabischen verstehen kann. Er vertritt auch den Standpunkt, daß die Vokalpünktchen späte Eingriffe von Grammatikern sind.

Die Arbeit an den Texten führt dann zu einer Vermehrung dieser Texte, Varianten und Parallelen zwischen dem Hebräischen, dem Griechischen der Septuaginta und dem samaritanischen Text und die großen Veröffentlichungen von *Polyglotten* in Frankreich und England machen diese Vielzahl sichtbar: es gibt nicht mehr nur *einen* Text, sondern Kolumnen, deren jede auf derselben Seite *verschiedene* Texte vergegenwärtigt, von denen einer so „wahr“ ist wie der andere. Man wählt nicht, man setzt nebeneinander in der Glaubwürdigkeit wie auf der gedruckten Seite. Der Text erscheint nur als der Ort der „Unterschiede“. So stellen beispielsweise die verschiedenen Lesarten der Septuaginta keine Irrtümer (*error*, *hallucinatio*) im Vergleich zu einem hebräischen Original dar, sondern der Ort einer *ändern* Legalität. Aus dem Nebeneinander von Versionen entsteht eine Art Gewirr und Zersplitterung. Die eindeutige Sicherheit weicht dem

⁴⁰ J. LE BRUN, *Entre la Perpétuité et la Demonstratio Evangelica*, art. cit., S. 4.

⁴¹ P. AUVRAY, Richard Simon et Spinoza, in: *Religion, érudition et critique à la fin du XVII^e siècle et au début du XVIII^e*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, S. 201—214.

Vergleich. Die Arbeit des Kritikers besteht dann im Herausfinden der größtmöglichen Zahl gerechtfertigter Varianten, sowie in der Bewertung des besten (und nicht nur des einzig wahren) Textes, in einer Sichtung und Auswahl, kurz in einer Arbeit, nicht in einer Offenbarung⁴².

Der große französische Exeget Richard Simon, von dem wir bereits gesprochen haben, und dessen wichtigste Ideen hier kurz durchgegangen werden müssen⁴³, ist ein Erbe der meisten dieser Strömungen. Er ist heute als Gründer der kritischen Exegese bekannt. Sowohl im Bereich der Textkritik wie der literarischen Kritik hat er fruchtbare Hypothesen über die Redaktion der biblischen Bücher und über die Geschichte dieser Bücher aufgestellt und die Vertreter der katholischen Orthodoxie, die ihn verurteilten und zum Schweigen bringen wollten, täuschten sich nicht über das Neue an seiner Sicht. Doch besteht seine Originalität vielleicht nicht nur im Aufstellen dieser interessanten Hypothesen.

Richard Simon ist vor allem und ursprünglich der Erbe der katholischen Apologeten, die den Protestanten das Dunkle und das Ungenügen der Schrift entgegenhielten und die Notwendigkeit hervorhoben, sich auf die Tradition zu stützen und an einer kirchlichen Institution festzuhalten. Wie sie hat er ein sehr freies Verhältnis zum Text und zu seiner Geschichte, und die Lehre von der Inspiration, die er in seiner *Histoire critique du texte du Nouveau Testament* 1689 entwickelt hat, beruft sich ausdrücklich auf die großen Jesuiten vom Ende des 16. Jahrhunderts. Dies ist ein durchgehender Zug bei ihm. Sein ganzes Leben lang glaubte er unaufhörlich, daß die Protestanten durch das Studium der Texte und durch die konkrete Verfassung dieser Texte widerlegt werden können. Aber Richard Simon steht mit seinem apologetischen Unternehmen nicht allein. Der gesamte Katholizismus ist im 17. Jahrhundert in die Kontroverse mit den Protestanten verwickelt. Um 1664 war von den Jansenisten ein neuer katholischer Vorstoß unternommen worden⁴⁴. Antoine Arnauld und Pierre Nicole hatten aus dem Geiste kartesianischer Philosophie den Kampf gegen den Protestantismus mit rationalen Beweisen begonnen, indem sie zeigten, daß der Katholizismus dem ursprünglichen Glauben treu blieb, weil die Überprüfung der Fakten alle Innovation „unmöglich“ machte. Sie wollten keinen historischen oder theologischen, sondern einen rein philosophischen Beweis erbringen: eine Innovation anzunehmen, aus der der Katholizismus entstanden wäre, wäre in ihren Augen gegen die „Vernunft“. Doch wird dieses große Unternehmen, aus dem ein monumentales, dreibändiges Werk *La Perpétuité de la foi de l'Eglise catholique touchant l'Eucha-*

⁴² Über die Probleme des Bibeltextes bei den protestantischen Theologen und über ihre Auswirkungen, vgl. J. C. H. LEBRAM, Ein Streit um die Hebräische Bibel und die Septuaginta, zit. oben Anm. 17.

⁴³ P. AUVRAY, Richard Simon, op. cit.; RICHARD SIMON, Additions aux „Recherches curieuses sur la diversité des Langues et Religions“ d'Edward Brerewood, kritische Ausgabe von J. Le Brun und J. D. Woodbridge, im Erscheinen.

⁴⁴ Vgl. J. LE BRUN, Entre la Perpétuité . . . , art. cit., S. 1—5.

ristie défendue contre le livre du Sieur Claude, Ministre de Charenton (Band I, 1669) hervorgegangen ist, rasch das Gebiet der Vernunft verlassen, auf dem es Arnauld und Nicole angesiedelt hatten, denn das geringste historische Detail drohte das ganze Gebäude zu erschüttern; wenn man nämlich beweisen konnte, daß die katholische Kirche im 8. oder 9. Jahrhundert nicht an die Transsubstantiation in der Eucharistie glaubte, dann war die Kontinuität, die man beweisen wollte, unhaltbar. Daher wurde die historische Forschung unerlässlich, und Arnauld und Nicole unternahmen umfangreiche Forschungen, um herauszubringen, welchen Glauben die christlichen Gemeinden des Orients hatten, die wegen ihrer Trennung von Rom einen Zustand der christlichen Religion vor diesem Bruch mit Rom bezeugen konnten.

An diesem Punkt greift Richard Simon ein. Er war schon auf Grund seiner Sympathien für die Jesuiten dem Jansenismus feindlich und widersetzt sich nun Arnauld und Nicole auf der Ebene der Methode. Seiner Ansicht nach konnte man nicht mit oberflächlichen Untersuchungen und bloßem Befragen einiger Vertreter der orientalischen Kirchen antworten, sondern mußte die Glaubensüberzeugungen und die orientalischen Kulturen als zusammenhängendes Ganzes studieren und Forschungen anstellen, bei denen Dogma, Glaube und Sitte gleichzeitig analysiert werden. Er brachte deshalb in die theologische Debatte die Dimension ein, die man später als „ethnologisch“ bezeichnen wird. Seit dem 16. Jahrhundert hatte nämlich die Zahl der Berichte über Reisen in verschiedene Länder der Welt und vor allem in den Orient zugenommen⁴⁵. Dieser enorme Korpus von Dokumenten brachte eine ganz neue Art des Zugangs zur Untersuchung der Religionen. Gewiß, die vergleichende Geschichte der Religionen war noch nicht geboren, und man sah in diesen meist apologetischen Erzählungen⁴⁶ nicht sofort den Bezug zur Geschichte des Christentums. Und doch fand Montaigne in ihnen Anlaß zum Zweifel und zum Glauben an das Relative von Sitten und Gebräuchen, selbst auf dem Gebiet der Religion. Indem die Reiseberichte die theologische Untersuchung des Unterschieds der Religionen, etwa auf Grund der Analyse der Lehren der Konzilien der Urkirche, durch eine Beschreibung der Sitten ersetzten, öffneten sie den Weg zu einer Änderung der Perspektive. Diese Änderung hat Richard Simon vorgenommen; es ist eines der großen Verdienste dieses Mannes, mehrere Wege auf einmal eingeschlagen zu haben.

Zunächst veröffentlichte er unter dem Titel *Fides Ecclesiae orientalis* ein Glaubensbekenntnis der griechischen Orthodoxen mit vielen Anmerkungen, wo die vergleichende und die historische Methode angewandt werden. Dann machte er

⁴⁵ Vgl. G. ATKINSON, *Les relations de voyages du XVII^{ème} siècle, ...*, Paris, 1924; M. de Certeau, *Ethno-graphie. L'oralité ou l'espace des autres: Léry*, in: *L'écriture de l'histoire*, Paris Gallimard, 1975, S. 215–248.

⁴⁶ Wie zum Beispiel die Berichte der Jesuiten von Kanada, vgl. PAUL LEJEUNE, *Relation de 1634, Le missionnaire, l'apostat, le sorcier*, kritische Ausgabe von Guy Laflèche, Presses de l'Université de Montréal, Montréal, 1973.

sich an die Niederschrift von *Ergänzungen* zum damals bekannten Buch des Engländers Edward Brerewood *Recherches curieuses sur la diversité des Langues et Religions par toutes les principales parties du monde*. Dieses Buch von Brerewood war ein wichtiges Handbuch für die vergleichende Geschichte der Sprachen und Religionen, das Anfang des 17. Jahrhunderts mit dem Ziel geschrieben worden war, zu beweisen, daß der römische Katholizismus nur ein kleiner Teil der Christenheit war, und daß diese ihrerseits nur einen kleinen Teil der Welt bedeckte⁴⁷. Die Reiseberichte und die Werke der Philologen waren dort in gleicher Weise ausgeschöpft worden. Die umfangreichen *Ergänzungen*, die Richard Simon für eine Neuauflage des Buches hinzufügte, sind unveröffentlicht geblieben, und ich werde sie demnächst zusammen mit Professor John D. Woodbridge publizieren. Doch entnahm Richard Simon seinem Manuskript viele Seiten für sein Buch *Histoire critique de la créance et des coutumes des nations du Levant* (Frankfurt, in Wirklichkeit Rotterdam, 1684). Aus Interesse für das Judentum veröffentlichte er, wie sonst auch mit wichtigen Anmerkungen und Ergänzungen, die *Cérémonies et coutumes qui s'observent aujourd'hui parmi les Juifs* von Leo von Modena (Paris 1674). Schließlich übersetzte er einen Reisebericht *le Voyage du Mont-Liban* von Hieronymus Dandini (Paris, 1675), was ihm Gelegenheit gab, Sitte und Glauben der Maroniten darzustellen. Richard Simon wollte die Geschichte der Religionen folgendermaßen neu angehen: wenn Brerewood einen ersten Versuch einer vergleichenden Geschichte der Religionen unternommen hat, so versuchte Richard Simon eine Ethnographie der Religionen, wie vor einem halben Jahrhundert der große französische Folkloreforscher Arnold van Gennep richtig gesehen hat⁴⁸.

Alle diese Forschungen geben indirekt der Geschichte des Ursprungs des Christentums eine neue Richtung. Nicht mehr nur der sprachliche oder mythologische Komparatismus in der Art von Pierre-Daniel Huet, sondern die konkrete Erforschung der modernen Gesellschaftsformen erhellt den Ursprung des Christentums. Richard Simon zeigte, daß das moderne Judentum zu einem besseren Verständnis des alten Judentums führte. Weiterhin zeigte er, daß die Untersuchung der christlichen Religionen des Orients sozusagen die Ursprünge vergegenwärtigte, die durch die Analyse der Philologen verlorengegangen waren. So suchten Richard Simons Forschungen über das Alte Testament das soziale Milieu und die menschlichen Gruppen bekanntzumachen, aus denen die kanonischen Texte hervorgegangen waren. Seine Hypothese von der Existenz „inspirierter Schreiber“ und „öffentlicher Schriftsteller“, von denen er meinte, sie seien im Augenblick der Redaktion der biblischen Texte in Funktion getreten, ist nur

⁴⁷ Französische Übersetzung, Paris, 1640.

⁴⁸ A. VAN GENNEP, *Nouvelles recherches sur l'histoire en France de la méthode ethnographique*, Claude Guichard, Richard Simon, Claude Fleury, in: *Revue de l'histoire des religions*, Bd. 82, 1920, S. 138—162.

eine völlig überholte Hypothese, doch hatte sie das Verdienst, dem Interesse eine neue Richtung zu geben, es von denen, an die ein Buch sich wandte (Moses, David, usw.), auf die zu lenken, die dieses Buch entweder redigiert oder in Form gebracht haben⁴⁹. Gleichzeitig vertrat Richard Simon gegen Spinoza die Ansicht, daß die Schriftinspiration dem Menschen einen eigenen aktiven Anteil ließ. Der Schriftsteller war nicht rein passiv in der Hand Gottes. Diese Kritik von Richard Simon, die zu weiten Bereichen von Unsicherheit bei der Analyse der grundlegenden Texte und zum Ersetzen der dogmatischen Sicherheit durch das Wahrscheinliche oder Glaubhafte führte, verlangte vom Kritiker eine gewisse Anzahl unerschütterlicher Punkte. Man muß immer deutlich vor Augen haben: eine Erschütterung eines Elements der Sicherheit im Religiösen und der Festigkeit im Geistigen ist immer von der Verstärkung eines andern Punktes der Festigkeit begleitet. So bezweifeln die Protestanten die soziale Organisation der katholischen Kirche nur, indem sie sich fest auf die grundlegenden Texte und die persönliche Erfahrung des Lebens im Heiligen Geiste stützten. Wir haben gesehen, daß sich die Sozinianer auf eine philosophische Rationalität stützten, die zu Beginn des 17. Jahrhunderts ihre Autonomie erhielt. Ein Richard Simon hatte zwei Grundüberzeugungen: einerseits seine Bindung an die kirchliche Institution und an die Tradition, denen er selbst dann noch treu blieb, als ihn Vertreter dieser Institution verurteilten, andererseits eine neue Legalität, von der wir bereits gesprochen haben, die der *Respublica Literaria*. Die Gelehrten waren oft Juristen und Richard Simon war außerordentlich empfänglich für die juristischen Aspekte der vergangenen oder gegenwärtigen Institutionen. Diese Gelehrten und Juristen, die durch ein Netz von Korrespondenz miteinander verbunden waren und bald durch die Zirkulation der Periodica miteinander kommunizieren werden, bildeten Gesellschaften, in denen der geistige Konsens, die gleiche Liebe zur Gelehrsamkeit und eine gewisse soziale Homogenität eine ebenso starke Legalität schufen, wie es damals die Zugehörigkeit zu einer Religion sein konnte. Mit der Sicherheit von diesen beiden Seiten her konnte ein Gelehrter wie Richard Simon sich mit religiöser und geistiger Sicherheit an die gelehrte Kritik machen: sie war auf einer gewissen Seite apologetisch und forderte die Anerkennung einer Tradition und Kirche, auf einer anderen Seite konnte sie in einer sehr strengen Analyse der Texte und in einer Verurteilung von Enthusiasmus und Fanatismus bestehen. Das Festkleben am Wort der Bibel und die mystische Überzeugung (was Richard Simon als „mystiqueries“ bezeichnete) waren die vorzüglichsten Angriffspunkte dieser Kritik. Doch waren die letzte Rechtfertigung des Kritikers Richard Simon die katholische Tradition und die Kritik selbst. Wenn er auf jeder Seite von den „Gesetzen der Kritik“, den „Regeln der Kritik“

⁴⁹ J. LE BRUN, Sens et portée du retour aux origines dans l'oeuvre de Richard Simon, in Symposium „Antiquité païenne, antiquité chrétienne dans la culture française du XVII^e siècle“, University of London, The Warburg Institute, 3. Februar 1979, im Erscheinen.

oder den „Regeln der Kunst“ sprach, so tat er das nicht nur, um auf die Verfahren eines Berufs anzuspieren, sondern auch um das zu beschwören, was eine neue Legalität war, die Legalität einer historischen und kritischen Wissenschaft⁵⁰.

Wenn wir einen Schritt in der Geschichte weitergehen und uns einem weiteren Stadium der Heraufkunft der kritischen Methode zuwenden, so haben wir eine völlige Autonomie dieser neuen, eben erwähnten Legalität vor uns. Bei Cappel, der eine *Critica sacra* geschrieben hatte, behielt die Kritik schon auf Grund ihrer Beschäftigung mit den grundlegenden Texten des Christentums einen religiösen Wert, denn auch ohne theologischen Zwang verfolgte die Kritik das Ziel, diese Texte verständlich zu machen und ihren Gebrauch in einer Kirche zu ermöglichen. Bei Richard Simon blieb die apologetische Zielsetzung gegenwärtig: die Kritik blieb eine wertvolle Waffe gegen die Protestanten und gegen Spinoza. Mit dem aus Genf stammenden, in Holland ansässigen Theologen Jean Le Clerc gelangt die Kritik mehr zur Unabhängigkeit gegenüber den Kirchen und Universitäten⁵¹. Nun kann der Kritiker durch seine Eingliederung in ein Netz von Gelehrten, Journalisten und Interessierten, die die *Respublica Literaria* bilden, die Folgerungen aus der von ihm angewandten Methode ziehen. Eines der vielen Werke von Jean Le Clerc verdient hier unsere Aufmerksamkeit: seine *Ars critica in qua ad studia Linguarum Latinae, Graecae et Hebraicae via munitur; Veterumque emendatorum, et spuriorum scriptorum a genuinis dignoscendorum ratio traditur* (Amsterdam, 1697), die den Untertitel: *Ars critica seu de interpretatione veterum scriptorum* trägt. Dies ist ein sehr wichtiges Werk, denn es ist Schluß- und zugleich Ausgangspunkt. Le Clerc zeigt, was die „Kunst“ (*ars*) der Interpretation, sozusagen der Beruf des Interpretierens, ist. Er macht von Anfang an deutlich, daß die Kritik nicht das Wahre oder Falsche entdecken, sondern suchen möchte, was der Schriftsteller wirklich geschrieben hat: „Quaeritur vera dictorum sententia, non veritas eorum quae dicuntur“ (S. 3—4). Aus der Überzeugung, daß die Denkmäler der Vergangenheit verdorben, interpoliert und unklar sind, versucht sie der Kritiker wiederherzustellen und zu korrigieren. Die religiösen Texte und die Bibel haben jedoch kein Privileg gegenüber profanen Texten. Die hebräische Sprache ist für Le Clerc auf derselben Ebene wie die griechische und die lateinische. Die Handschriften der Bibel sind denselben Wechselfällen unterworfen wie die Handschriften von Cicero oder Homer. Die Kopisten, die Zeit, die freiwillige oder unfreiwillige Zerstörung haben alles verändert: „Cum Hebraeorum Librarii, aut Scribae, homines essent, quemadmodum

⁵⁰ Über diese Probleme, siehe ERICH HAASE, Einführung in die Literatur des Refuge, Berlin, Duncker & Humblot, 1959, und die Referate im Sammelband: Religion, érudition et critique à la fin du XVII^e siècle et au début du XVIII^e, Paris, Presses Universitaires de France, 1968.

⁵¹ Vgl. ANNIE BARNES, Jean Le Clerc (1657—1736) et la République des Lettres, Paris, 1938; R. VOELTZEL, Jean Le Clerc, et la critique biblique, in: Religion, érudition ..., op. cit., S. 33—52.

Graecorum aut Latinorum, menda similia admittebant⁵²." Damit ist, zunächst nur auf der Ebene der Theorie, die Heiligkeit einer Sprache, eines Werkes oder eines Schriftstellers vorbei. Die Regeln der kritischen „Kunst“ sind überall genau die gleichen und ebenso die für den Kritiker notwendigen Fähigkeiten. Die Dunkelheit der Sprachen und die Vieldeutigkeit der Wörter gelten für alle Texte gleich. In den Einzelheiten seines Buches nimmt Le Clerc ohne irgendwelche Hemmungen seine Beispiele aus den Texten der klassischen Antike und aus dem Alten oder Neuen Testament. Wenn das theoretische Werk von Le Clerc den Endpunkt eines Prozesses der Entsakralisierung bedeutet, so zeigt seine philologische Praxis die gleiche Verweigerung wie seine theologische Interpretation. Man merkt das bei der Lektüre seiner Kommentare des Alten Testaments. Bei ihm wird die Philologie unabhängig, selbst wenn er in vielen Fällen zögert, ausdrücklich die Konsequenzen aus seinen methodologischen Überzeugungen zu ziehen.

Nach diesem knappen Überblick müssen wir einige Schlußfolgerungen ziehen. Wir betonen noch einmal, daß die Kritik und die historisch-kritische Methode, die sich am Ende des 17. Jahrhunderts langsam durchgesetzt hat, bestimmte Voraussetzungen benötigte, soziale und erkenntnistheoretische Voraussetzungen. Ein Kritiker ist ein Mensch, der seine Einbettung in ein soziales Milieu finden muß, sei es eine Kirche, eine Universität, eine gelehrte Gesellschaft oder eine *Respublica Literaria*. Er muß auch das angemessene geistige Instrumentarium besitzen, um seine Methode durchzudenken: sehr viele Gelehrten hatten seit dem Ende des 16. Jahrhunderts gewagte Hypothesen über die Geschichte der biblischen Texte formuliert, aber sie hatten nicht die Möglichkeit gehabt, diese Hypothesen in umfassende Vorstellungen von der literarischen und redaktionellen Geschichte einzubetten, und die Widersprüche, die sie zwischen diesen Hypothesen und der allgemeinen Lehre von der Inspiration fanden, lähmte die meisten.

Andererseits implizierte die fortschreitende Autonomie der Kritik, daß die Kritik eine kohärente Philosophie besaß, um ihre Theorie und Praxis angesichts der Sicherheit der Theologie rechtfertigen zu können. Zweifelsohne spielte hier der Kartesianismus eine gewisse Rolle bei einem Lodewijk Meyer und über die Vermittlung des Oratorianers Malebranche beim Oratorianer Richard Simon. Dagegen konnte eine skeptische und fideistische Philosophie, wie sie Huet vertrat, zwar einem Gelehrten nützen, aber sie konnte ihm nicht erlauben, die Folgerungen aus seiner Gelehrsamkeit zu ziehen.

Die fortschreitende Autonomie der Kritik wurde von den verschiedenen christlichen Konfessionen unterschiedlich aufgenommen: zu Beginn des 17. Jahrhunderts war ihr die reformierte Kirche feindlich und die Kritik fand Anklang bei Sozinianern und Arminianern wie etwa Grotius oder bei der protestantischen

⁵² *Ars critica*, 1697, Bd. II, S. 13.

Schule von Saumur, deren Theologen stark vom Arminianismus geprägt waren. Im Katholizismus wichen dagegen nach und nach die katholischen Skeptiker, Kontroverstheologen und Jesuiten rigoros theologischen Geistern, und die Gefahren der Kritik wurden immer deutlicher wahrgenommen. Bossuet widersetzte sich ihr lebhaft; auch später zu Beginn des 18. Jahrhunderts weisen mehrere Theologen, der Jesuit Ignatius von Laubrussel⁵³ und der Karmelit Honoré de Sainte-Marie⁵⁴, auf die Risiken der Kritik hin und glauben noch, daß es eine gute und eine schlechte Kritik gebe; sie spüren, daß man die Kritik nicht ganz zurückweisen kann, sondern eine Wahl treffen und die Gefahren zu vermeiden versuchen muß. Trotz dieser Nuancen wird der Katholizismus des 18. Jahrhunderts insgesamt der kritischen Bewegung fremd bleiben, die im 17. Jahrhundert begonnen hat: auf eine Zeit der Offensive folgt eine Zeit der Defensive.

Ich möchte zum Schluß daran erinnern, daß die Geschichte der kritischen Methode in der Geschichte der Religion untrennbar mit der Geschichte der Gesellschaften, der Philosophie und der Theologie verbunden ist. Die historische Wissenschaft ist nicht desinkarniert oder neutral, sie enthüllt keine absolute Wahrheit, wie das manchmal gewisse wissenschaftsgläubige Wissenschaftler des letzten Jahrhunderts gemeint haben. Die historische Wissenschaft hängt von der Gesellschaft ab, die zunächst den Gelehrten und Historikern ihr Leben, Schreiben und Lehren ermöglicht. Sie hängt von Ideologien und Philosophien ab, die ihnen die geistigen Instrumente geben, um bestimmte Probleme zu stellen und trügerische Evidenzen zu verwerfen. Was für die Gelehrten des 17. und 19. Jahrhunderts gilt, gilt auch noch für die Historiker unserer Zeit.

(Deutsche Übersetzung von Dr. Volker Kapp, Universität Trier.)

⁵³ *Traité des abus de la critique en matière de religion*, Paris, 1710.

⁵⁴ *Réflexions sur les règles et sur l'usage de la critique touchant l'histoire de l'Eglise*, Paris, 1713.

Die Aktualität des Thomas von Aquin in der heutigen Moraltheologie*

Wer sich heute noch auf die Theologie und Philosophie des Thomas stützt, steht im Verdacht, unkritisch und konservativ zu sein. Wer heute Theologie studiert, meint sich zuerst auf Soziologie, Psychologie, Kulturanthropologie und dergleichen konzentrieren zu müssen, selbst auf die Gefahr hin, die Theologie stiefmütterlich zu behandeln.

Ist Thomas so obsolet, daß er uns nichts mehr zu sagen hätte? Allein die Tatsache, daß nicht wenige Moraltheologen unserer Tage sich auf das thomanische Erbe berufen, rät zur Behutsamkeit. Wer die Geschichte der Moraltheologie kennt, wird kaum daran zweifeln, daß erst Thomas ein geglücktes System aufbaut, in dem jedes Gesetz aus der *lex aeterna* abgeleitet wird; das heißt Gott selbst — und nicht die natural gründende Vernunft — gibt dem abgeleiteten Gesetz seine Konsistenz.

Daß eine so fundierte Moral in die moderne Normen- und Autonomiediskussion einbezogen werden kann, ist offenkundig. Denn die hier bei Thomas mit dem ewigen und göttlichen Gesetz begründete „Theonomie“ hindert keineswegs die „Autonomie“ des Menschen. Es wird vielmehr unterstrichen, daß der Mensch Verantwortung für sich selbst und die Welt trägt. Er soll die Natur nicht nur „ablesen“, sondern selber entwerfen und vollenden. Aber seine Existenz und Vernunft können sich nicht aus sich allein erklären. Die menschliche Vernunft sei wohl der Grund der Ethik, aber sie selbst gründe in einem gründenden Grund, nämlich im ewigen Gesetz und in der „Vollendungszusage Gottes“. All dies kann aber erst ersichtlich werden und überzeugen, wenn man Thomas nicht aus zweiter Hand liest, sondern wenn die thomanischen Aussagen in ihrem Kontext und Umfang analysiert werden. Im Rahmen dieses Beitrags können wir nur einen Hauptgedanken des Thomas herausstellen, der seinen Niederschlag in der Ebenbildlichkeitslehre des Aquinaten findet. Daraus wollen wir dann Konsequenzen für die heutigen ethischen Fragen ziehen.

* Der folgende Beitrag ist ein Vortrag, der am 26. Juli 1978 im Rahmen der Promotionsfeier am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Würzburg gehalten wurde. Die hier vertretenen Thesen geben einen Überblick über die Dissertation des Verfassers wieder, die demnächst in der Studienreihe „Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes“ (Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn) erscheinen wird.

I. Der Mensch als Gottes Ebenbild

Die Ebenbildlichkeitslehre ist keineswegs eine Erfindung des Thomas, denn die Imago-Dei-Theologie durchzieht die ganze christliche Tradition. Das Verdienst des Thomas besteht lediglich in einer neuen Synthese.

Aber daß diese Imago-Dei-Lehre entscheidend für die thomanische Ethik ist, wird allein schon dadurch deutlich, daß Thomas die moraltheologischen Kapitel seiner Summa mit den Worten einleitet: „Nachdem bisher von dem Urbild die Rede war, nämlich von Gott, ist jetzt das Abbild zu betrachten, der Mensch. Denn auch er ist seiner Werke Ursprung (*suorum operum principium*), denn er hat einen freien Willen und besitzt Macht über sein Handeln¹.“

Ganz knapp kann man diese Lehre wie folgt umreißen: Daß der Mensch Ebenbild Gottes ist, unterstreicht seine Einmaligkeit und seinen Rang im Kosmos. Thomas meint: Gott führt alles zum Ziel, aber die vernunftbegabten Wesen allein hat er nach seiner Ähnlichkeit (*similitudo*) und seinem Bild (*imago*) geschaffen, und durch sie wird er selbst repräsentiert. Der Mensch kann daher sein Ziel autonom und frei erreichen, obwohl er letztlich von Gott geführt wird.

Der Mensch ist von Gott berufen nicht nur dirigiert zu werden, sondern selbst zu dirigieren; das ermöglicht es ihm, personal und je individuell verschieden zu handeln und sich als Stellvertreter Gottes in der Sorge für die ihm untergeordneten Geschöpfe zu bewähren.

An dieser Stelle muß aber mit allem Nachdruck betont werden, daß die Ebenbildlichkeit Gottes, die dem Menschen eine besondere Rangordnung innerhalb der Schöpfung einräumt, nicht durch das Vernünftige sein bedingt ist, sondern gerade umgekehrt: der Mensch ist ein vernünftiges Wesen, weil er Ebenbild Gottes ist. Das bedeutet: der Ort der Gottebenbildlichkeit kann nicht in der Vernunft gesehen werden. Dieser Ort ist nach Thomas die *mens*, was sich im Deutschen mit „Ich-Mitte“ wiedergeben läßt. Sie ist viel umfassender als Verstand, Wille und Gedächtnis.

Diese *mens* gilt als Spitze der Geistnatur im Menschen und wird als Seelengrund betrachtet, was seine Weiterführung bei den deutschen Mystikern findet, die von der „*scintilla animae*“, vom Seelenfünkeln, sprechen. Diese „*scintilla*“ birgt etwas Unsagbares, Unbeschreibbares in sich: „das schauende, alle Bewegung ausschließende Erfassen einiger Wahrheiten, in der natürlichen Ordnung die Einsicht in die Ursätze².“

Damit setzt sich die Imago-Dei-Lehre des Thomas von den Kategorien der griechischen Anthropologie ab, die der Vernunft im Menschen Vorrang gab.

¹ STh 1 II, Prol.

² DThA, Bd. 7, 305.

Thomas aber sieht die Gottebenbildlichkeit in ihrer Vollendung dort, „wo die persönliche Ich-Du-Beziehung ihren unüberbietbaren Höhepunkt erreicht, in der seligen Anschauung Gottes“³.

Aber schon im pilgernden Menschen werden verschiedene Stufen des Ebenbildes je nach seinem personalen Bezug auf Gott erreicht. Nach der Lehre des heiligen Thomas geschieht dies gerade nicht durch das Vernünftigkeitsein des Menschen, sondern erst das *Imitari Deum*, das Nachahmen Gottes macht den Menschen zum mehr oder weniger vollkommenen Ebenbilde Gottes. Anders gewendet: Der Mensch wird Ebenbild Gottes im Vollsinn, wenn die höchste Stufe des Nachahmens Gottes vollbracht ist, das heißt, wenn das Sich-Erkennen und Sich-Lieben Gottes und das Gott-Erkennen und Gott-Lieben des Menschen sich begegnen und vereinen. So ist die Imago-Dei das, was den Menschen ansprechbar für Gott macht; er wird in die Lage versetzt, dem Anruf des sich offenbarenden dreieinig-persönlichen Gottes zu antworten und steht mit seinem Schöpfer in einer „Ich-Du-Beziehung“. Diese „Ich-Du-Beziehung“ vollzieht sich durch das tugendhafte Leben: der Mensch beteiligt sich so an der vollen Entfaltung der Verähnlichung mit Gott, dem Schöpfer und Erlöser; er aktualisiert so das Abbild Gottes. Die Imago-Dei ist damit ohne den Ruf-Antwort-Charakter undenkbar, das heißt sie ist eine theonome Autonomie.

In diesem Verständnis der Imago-Dei, das heißt in dem den „unzerstückelten“ Menschen umfassenden Ebenbild einerseits und im ständigen nicht zu Ruhe kommenden Prozeß der Vollendung dieses Ebenbildes andererseits, finden auch das Gewissen und das Gesetz in der Moraltheologie ihren originären Ort.

II. Zusammenfassung der thomanischen Gewissens- und Gesetzeslehre

Der Mensch kann auf Grund seines Gewissens verantwortlich handeln, und er kann auch das objektive Gesetz beobachten und autonom interpretieren, weil er Ebenbild Gottes ist. Dabei betont Thomas, daß der Mensch im Hinblick auf das Gewissen Normen nicht erst rational, sondern eher intuitiv beziehungsweise instinkartig erkennt und findet.

Ebenso wurzelt das natürliche Sittengesetz im „göttlichen Instinkt“, der dem Menschen als Ebenbild Gottes in der Schöpfung gegeben wurde und der diesen von Anfang an auf eine Rückkehr zu Gott ausgerichtet hat. Damit berühren wir

³ A. HOFFMANN, Zur Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen in der neueren protestantischen Theologie und bei Thomas von Aquin, in: L. SCHEFFCZYK (Hrsg.), Der Mensch als Bild Gottes (Wege der Forschung, 124), Darmstadt 1969, 312–313. Vgl. STh I q. 93 a. 4c.

das heilsgeschichtliche Denken des Thomas, das nach dem heutigen Forschungsstand in den Satz zusammengefaßt werden kann: „Von Gott durch die Welt zu Gott in Jesus Christus, dem Gekreuzigten⁴.“

Thema der Theologie ist somit Gott und nicht Christus. Das heißt: Der Mensch ist von seinem Ursprung her zur vollen Gemeinschaft mit Gott berufen. Indem er also dem rufenden Gott eine freie und liebevolle Antwort gibt, vollzieht er schon den heilsgeschichtlichen Plan des Schöpfergottes, weil Schöpfung schon Gnade ist, und weil sie immer schon von Christus, dem Logos, zum Vater geführt wird. Wird dadurch aber das Neue Gesetz nicht überflüssig? — Das Neue Gesetz ist für Thomas insofern nicht überflüssig, als es den ursprünglichen Schöpfungsplan fortführt, der durch die Sünde zu scheitern drohte und den selbst das Gesetz des Alten Bundes trotz seines göttlichen Ursprungs nicht wieder aufzurichten in der Lage war. Denn der Alte Bund, der als „Pädagoge“ wirkte, konnte keine Gnade, sondern nur Sündenbewußtsein wachrufen; daher ist das Christusereignis notwendig geworden.

Das Neue Gesetz als göttliches Gesetz ist also notwendig, weil es der geschöpflichen Begrenztheit des Menschen entgegenkommt, damit der Mensch sein letztes Ziel in Gott leichter, sicherer und irrtumsfrei erkennt, beziehungsweise damit die Autonomie des Menschen sich noch besser, bewußter und freier vollzieht. Das Ganze aber bewegt sich bei Thomas letzten Endes doch auf einer heilsgeschichtlichen Ebene: Schöpfung ist schon Heilsgeschichte, die vom Dreieinigem Gott geführt wird. So kann Thomas im Anschluß an Pseudo-Ambrosius behaupten, daß die Wahrheit, woher auch immer sie kommt, vom Heiligen Geist sei⁵.

Hinter jeder sittlichen Erkenntnis steht also der Geist Gottes, der das Heil der Welt wirkt und der die Wahrheit in den Dienst der gesamten Menschengemeinschaft stellt.

Dies wird noch deutlicher nach der sichtbaren Geistsendung durch den Erhöhten Herrn, dessen Tod und dessen Auferstehung die sittliche Wahrheit zu einer erlösten und erlösenden Wirklichkeit werden läßt, die daher eine streng ekklesiale Dimension bekommt. Ekklesiale Dimension besagt nach Thomas, daß die Kirche und der Christgläubige in der Sittenfrage aufeinander angewiesen sind: Der Gläubige, dessen Freiheitsprinzip der Heilige Geist ist, muß gerade im Namen

⁴ O. H. PESCH, Um den Plan der Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin. Zu Max Secklers neuem Deutungsversuch, in: MThZ 16 (1965) 128—137, hier 134. Vgl. ders., Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs (Walberberger Studien. Theologische Reihe, 4), Mainz 1967, 927—929, bes. 929, Anm. 51.

⁵ Super Jo. c. 7 lect. 2, IV, n. 1037; c. 14 lect. 4, III, n. 1916; Super 1 Cor. c. 12 lect. 1 n. 718. Vgl. De Ver. q. 1 a. 8, sed contra. In seinem Kommentar zu Hiob c. 13, Ed. Leonina, Bd. 26, Rom 1965, 5. 87 meint Thomas, daß man nicht einmal von Gott besiegt werden kann, wenn man die Wahrheit aussagt. Dazu vgl. U. Horst, Thomas von Aquin — Ein Heiliger ohne Autorität?, in: NO 28 (1974) 175.

dieses Geistes Rücksicht auf die Kirche nehmen, und die Kirche ihrerseits darf nicht willkürlich und „absolutistisch“ vorgehen, ohne Dialog mit der Glaubensgemeinschaft einschließlich aller Menschen guten Willens. Sie kann ihre Aufgabe nur dann richtig erfüllen und die Kirche Jesu Christi bleiben, wenn sie jede Wahrheit, ohne Rücksicht auf deren Herkunft, in ihre Überlegungen und Entscheidungen mit einbezieht. Mit anderen Worten: die Kirche darf nicht zur „Kirche des Gesetzes“ werden, im Sinne einer äußeren, legalistischen Gesetzlichkeit. Thomas hat das innere Gesetz vor Augen, das den Menschen spontan zum Guten bewegt, so daß er keines anderen (äußeren) Gesetzes bedarf, das seine Autonomie und Freiheit einengen würde. Indes kann die Kirche im äußeren Bereich Gesetze erlassen, die das innere Neue Gesetz der Gnade fördern und konkretisieren, allerdings nur für die Mitglieder, die ihre Glaubensüberzeugung teilen. Außerhalb dieser Glaubensgemeinschaft beziehungsweise im Hinblick auf die anderen Gesellschaften hat sie autoritativ nichts zu sagen. Wo es um die Konkretisierung des natürlichen Sittengesetzes durch das rein menschliche Gesetz geht, ist sie nicht zuständig. Denn jede Gesellschaft muß über das Gemeinwohl selber entscheiden. Der Bereich des menschlichen Gesetzes ist so für Thomas der Ort, wo nicht theologisiert wird und wo keine Theokratie aufgerichtet werden darf. Hier hat der Mensch seine in der Gottebenbildlichkeit gründende Autonomie voll auszuschöpfen und unter Beweis zu stellen.

Am Beispiel des menschlichen Gesetzes wird deutlich, wie ernst es Thomas mit Autonomie und Normenfindung meint und wie aktuell seine Lehre heute noch sein kann.

III. *Bezug der thomanischen Lehre auf die gegenwärtigen ethischen Fragen*

An drei Punkten wollen wir die Kontinuität zwischen Thomas und den heutigen moraltheologischen Fragen verdeutlichen.

a) Das Problem der Normfindung

Zu nennen ist an erster Stelle das Problem der Normerkennung, das sich nicht allein mittels der diskursiven Vernunft bewältigen läßt, sondern wesentlich auch der affektiven und intuitiven Kräfte bedarf. Die Normen kommen also nicht allein durch die *ratio* zustande, sondern auch durch eine gewisse konjekturale Erkenntnis. Wenn nämlich die Grundlage der Moral in der Imago-Dei wurzelt, hängt die Normenfindung wesentlich auch von der Intuition ab, auch wenn das sittliche Bewußtsein Sache der Vernunft ist. Diese bisher in der Thomasforschung zu wenig berücksichtigte Lehre weist in die Richtung, die heute mit den Stichworten „Konvergenzargumentation“ oder „Normenfindung durch Erfahrung“ charakterisiert wird.

b) Das Verhältnis von Ethik und Glaube

Daß der Mensch Normen erkennen und autonom handeln kann, ist für Thomas nicht eine philosophische, sondern eine theologische Aussage, die auf der biblischen Offenbarung beruht. Thomas macht Ernst mit dem Wort Gottes, wenn er davon ausgeht, daß die Welt aus Gott hervorgeht und zu ihm zurückkehrt. Also ist sie schon Heilsangebot und muß daher heilsgeschichtlich interpretiert werden. Dann aber gibt es keine „Stockwerkmoral“ mehr, die zuerst philosophisch vorgeht und die dann im zweiten Schritt das natürliche Bemühen übernatürlich krönt. Für den Aquinaten gibt es nur einen Menschen, der sich von vornherein in dem heilsgeschichtlichen Prozeß von *exitus-reditus* vorfindet. Die Theologie des Aquinaten ermöglicht es ihm, der Autonomie des Menschen voll Rechnung zu tragen ungeachtet seiner Weltanschauung oder Konfession. Wenn nämlich die Wahrheit auf Grund ihres Ursprungs in dem Gott des Heils und *per appropriationem* im Heiligen Geist nicht überholt werden kann, dann hat jeder Mensch in der Wahrheitsfrage seinen Beitrag zu leisten.

Gerade hier kann Thomas interessant und aktuell werden. Denn, wie B. Schüller mit Recht vermerkt, werden in der heutigen Normen- und Autonomiediskussion nicht selten Vernunft beziehungsweise Natur und Glaube oder Übernatur gegeneinander ausgespielt. Entweder argumentiert man rationalistisch und traut einem Christen und Theologen das Philosophieren nicht zu: er gebe als Vernunftkenntnis aus, „was er letztlich nur seinem christlichen Glauben verdanke“. Oder man setzt dem Rationalismus den Fideismus entgegen und steht der Vernunft skeptisch gegenüber: auf Vernunft sei kein Verlaß⁶!

All diese Dichotomien würde man vergeblich bei Thomas suchen. Jeder Mensch, auch außerhalb des Christentums, ist auf Grund der Gottebenbildlichkeit, an der er teilnimmt, dazu aufgerufen, Gott zu repräsentieren, die Welt beziehungsweise die Natur autonom zu interpretieren und neu zu gestalten. Dies kann ihm aber nur dann gelingen, wenn er sich an der Wahrheit orientiert. Wenn aber die Wahrheit im Zentrum der Bemühung eines Menschen steht, muß gerade der Christ das nicht nur ernst nehmen, sondern er muß die ausgesagte und sichtbar gewordene Wahrheit dankbar als Geschenk Gottes annehmen.

Was hier für den einzelnen Christen gilt, gilt auch für die gesamte Kirche: Auch sie muß andere Konfessionen und Weltanschauungen annehmen, soweit deren Lehre die Kirche zu Selbstkritik anregt und so einen Beitrag zum Heil bedeutet. Erst recht muß das Amt die gesamte Kirche als Glaubensgemeinschaft zu Rate ziehen. In der Frage der Normenfindung muß eine Zusammenarbeit mit den Teilkirchen gesucht und die Sicht der Gläubigen mitberücksichtigt werden. Nicht

⁶ B. SCHÜLLER, Zur Diskussion über das Proprium einer christlichen Ethik, in: ThPh 51 (1976) 339.

nur das glaubende Volk, sondern auch jeder Glaubende als einzelner, sofern er sich bemüht, in der Wahrheit zu bleiben, wird, auf Grund der Taufe, vom Heiligen Geist geführt. Also muß die Kirche auch auf ihn hören und das Richtige an seinen Aussagen in den Dienst der Glaubensgemeinschaft stellen. Konkret: Wo ein einzelner, zum Beispiel ein Theologe, sich in redlicher Weise und nach notwendiger Umsicht zu einer die Kirche bewegenden Frage äußert, sollte man ihn nicht als „Privatunternehmer“ behandeln, sondern in seiner Lehre oder Kritik den Ausdruck des verheißenen Geistes Gottes als Impuls zu noch stärkerem Glauben für die Kirche sehen. Kirche aus thomanischer Sicht ist somit eine Kirche, die die pneumatologische Dimension nicht vernachlässigen darf. Sie muß grundsätzlich eine „charismatische“ Kirche sein, die nur durch das gemeinsame Bemühen der Gläubigen die Kirche Jesu Christi sein kann.

c) Recht und Norm in Kirche und Staat

Erwähnenswert ist zunächst die thomanische Lehre über das Gewohnheitsrecht, wo das geschichtliche Denken des Aquinaten voll zum Tragen kommt. Thomas verlangt die bedingungslose Aufhebung des (menschlichen) Gesetzes, wenn es mit einer bewährten Gewohnheit konkurriert. Das ist, was die heutige Moraltheologie „Normsetzung von unten“ nennt. Ja, es läßt sich hier sogar, recht verstanden, die Lehre der normativen Kraft des Faktischen heraushören.

Wie eindringlich diese Mahnung etwa für die heute anstehende Rechtsreform der Kirche ist, die verschiedene Völker und Kulturen mitberücksichtigen muß, ist kaum noch bestreitbar. Denn bis jetzt hat der CIC das thomanische Erbe nur mit Zurückhaltung übernommen⁷.

Von Aktualität ist aber auch die thomanische Auffassung von Moral und Recht: Der Staat ist nicht Hüter der Moral, sondern Hüter des Rechtes und der öffentlichen Ordnung.

Der Bezug dieser Lehre auf die gegenwärtigen Probleme ist unverkennbar. Wir denken dabei besonders an die Frage der Abtreibung und der Ehescheidung. Sicher soll man alles daransetzen, um die Straffreiheit oder die Lockerung des Gesetzes in diesen gewichtigen Fragen zu unterbinden, weil es am Ende doch scheint, daß der Staat durch die Liberalisierung seiner Rechtsordnung die Grundwerte in der Gesellschaft gefährdet. Indes muß sich aber der Christ davor hüten, Straffreiheit und ethische Erlaubtheit gleichzusetzen. In der heutigen pluralistischen Gesellschaft kann die Kirche ihre Meinung nicht immer durchsetzen. Sie sollte sich mehr der Gewissensbildung widmen, was ihrer spezifischen Aufgabe entspricht, als der gesellschaftspolitischen Durchsetzung ihrer Normen im staatlichen Recht. Schließlich ist das Ziel der Kirche nicht der Aufbau einer Theokratie, sondern sie muß die Menschen dazu aufrufen, sich frei, auf Grund ihrer in der Gottebenbild-

⁷ Vgl. CIC can. 25—30.

lichkeit verwurzelten Würde, für die Person Jesu Christi zu entscheiden. Und gerade dieser „Appell“ an die freie Entscheidung des Menschenherzens darf nicht gesetzliche Mittel als Druck verwenden. Die äußere Gesetzlichkeit bleibt nämlich wirkungslos, wenn der innere Boden, der die Einzelschriften zum „Leben“ bringen soll, unfruchtbar ist. Deshalb besteht die Aufgabe der Theologie — und der Kirche — nicht so sehr im menschlichen Gesetz als vielmehr im freiheitsbringenden Neuen Gesetz, das durch die innere Gnade den Menschen so durchdringt, daß dieser sich spontan zum Guten bewegt und sich selbst zum Gesetz wird entsprechend dem thomanischen Schriftverständnis: der Gerechte braucht kein Gesetz (1 Tim 1, 9). Thomas kommentiert: „Mit dem Sich-selbst-Gesetz-Sein ist gemeint, daß der Gerechte das Gesetz nicht als Last empfindet, weil er schon durch die innere Haltung und durch die *caritas* zu dem neigt, was das Gesetz vorschreibt. Nur so handelt er frei⁸.“ Freisein ist also nur dort möglich, wo man das Gute bewußt um des Guten willen wählt und wo man es auch verantworten kann. Das heißt aber, daß die Mündigkeit zur Freiheit nur dort ausgereift ist, wo das Böse nicht auf Grund seines Verbotenseins durch ein schriftliches Gesetz, sondern um seiner selbst willen gemieden wird⁹.

Bedenkt man die hier beispielhaft genannten Stücke der thomanischen Lehre, dann ist es kaum noch zu bezweifeln, daß viele Probleme in der Kirche schon früher und anders hätten gelöst werden können, wenn man Thomas aufmerksamer gelesen hätte. Zusätzlich zu nennen sind etwa der Ökumenismus und die Religionsfreiheit, für die man nicht erst auf das Zweite Vatikanum hätte warten müssen. Auch in der heute akut gewordenen Diskussion um die Grundwerte kann die Fundamentalmoral des Thomas einen wichtigen Beitrag leisten. Es mindert nichts am Verdienst der heutigen Moraltheologie um eine autonome beziehungsweise verantwortete Ethik, daß sie sich immer noch auf der Linie des thomanischen Erbes bewegt und immer noch viel von Thomas zu lernen hat, auch wenn unsere Problemstellungen andere sind als die des 13. Jahrhunderts.

⁸ Vgl. Super 1 Tim. c. 1 lect. 3 n. 23.

⁹ Super 2 Cor. c. 3 lect. 3 n. 112: „... liber est, qui est causa sui: servus autem est causa domini... Ille ergo, qui vitat mala, non quia mala, sed propter mandatum Domini, non est liber; sed qui vitat mala, quia mala, est liber.“

Schülerorientierter Bibelunterricht

Eine didaktische Möglichkeit heutigen Bibelunterrichts
— aufgezeigt an einem Unterrichtsbeispiel —

0. Aktueller Anlaß

Neue Auswahlbibeln für die Grundschule und Sekundarstufe I¹ sind erschienen.

Sicherlich werden diese „neuen“ Schulbücher Anlaß geben, den Bibelunterricht in der Schule breiter auszugestalten. Schließlich treten sie die offizielle Nachfolge der „Ecker Schulbibel“ bzw. der darauf fußenden „Reich Gottes Bibel“² an.

Neue Auswahlbibeln allein sichern noch keinen effektiven Bibelunterricht. Die erfolgreiche Verwendung eines Unterrichtsbuches hängt davon ab, daß dem Lehrer eine praktikable Didaktik vermittelt wird³.

Bei Betrachten der Schulsituation werden aber gerade Defizite hinsichtlich des Bibelunterrichts sichtbar, wie vorliegende Analysen⁴ zeigen: Danach scheinen die Schüler ab dem siebten Schuljahr bibelmüde zu sein; andererseits wird Bibelunterricht schwerpunktmäßig in der Grundschule und in der Sekundarstufe I als propädeutischer Bibelunterricht mit Schwerpunkt biblischer Zeit- und Realien-

¹ Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), Bibel für die Grundschule, München 1979; Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), Schulbibel für 10- bis 14jährige, München 1979.

² Die Revision der Ecker-Bibel, erschienen 1957 unter dem Titel „Katholische Schulbibel“, die Auswahlbibel „Reich Gottes“ 1960.

³ Das dürfte gerade an den Unterrichtsbüchern Exodus und ru 5/6, 7/8 deutlich geworden sein. Diese Unterrichtswerke setzen ein didaktisches Modell voraus, das auf eine theoretische Aufarbeitung noch warten läßt und damit praktisch nicht relevant sein kann. Es ist daher nicht verwunderlich, daß die Religionslehrer weithin diese Bücher ablehnen, weil ein didaktischer Zugang fehlt. Ferner lassen diese Bücher die von den Initiatoren der Zielfelderpläne versprochene und angekündigte praktische Relevanz und Schülernähe größtenteils vermissen.

⁴ SCHMIDTCHEN, G., Zwischen Kirche und Gesellschaft. Forschungsbericht über die Umfrage der gemeinsamen Synode der Bistümer in der BRD, Freiburg 1972, 39, 180—182; STACHEL, G., Die Religionsstunde — beobachtet und analysiert, Zürich 1976, 242 f.; ders. (Hg.), Bibelunterricht — dokumentiert und analysiert, Zürich 1976; ders., Die unerledigte Hermeneutik — Bibelunterricht als Auslegung der Schrift unter heutigen Menschen: Religionspädagogische Beiträge 1978, 30—35; DÖRGER, H. J. — LOTT, J. — OTTO, G., Einführung in die Religionspädagogik, Stuttgart 1977, 87.

kunde erteilt⁵. Eine existentielle Umsetzung scheint damit nicht angestrebt zu werden; es entsteht weithin die Neigung, Einleitungswissenschaft en miniature in der Schule zu betreiben. Kein Wunder, daß die Schüler spätestens ab siebtem Schuljahr sich von einem solchen Bibelunterricht distanzieren⁶.

Natürlich dürfte auch das Kriterium des Erwachsenenverhaltens eine Rolle spielen: Nur 19 Prozent aller Katholiken sind an der Botschaft der Bibel, des Evangeliums interessiert. Das Interesse korreliert mit steigendem Bildungsniveau. Demnach scheint das Interesse an der Bibel ein mehr akademisches zu sein⁷.

Es kann angesichts einer solchen Interessenlage von unseren Kindern und Jugendlichen ein Zugang zur Bibel nur schwer erwartet werden.

Der eben erwähnte didaktische Ansatz in der Schule und die Erwachsenenrelevanz sind kritisch zu bedenken, will man den vorhandenen *circulus vitiosus* durchbrechen.

Sicherlich muß heute der Bibelunterricht zunächst einmal die Aufgabe übernehmen, dem jungen Menschen zu einem positiven Zugang zu der „Frohbotenschaft“ zu verhelfen, eine Aufgabe, die in früheren Zeiten das Elternhaus und eine positiv eingestellte christliche Umwelt dem jungen Menschen vermittelten und somit von dem Religionslehrer vorausgesetzt werden konnten.

Ich möchte nicht auf die breite Auseinandersetzung mit gegenwärtigen bibel-didaktischen Konzepten eingehen, sondern lieber eine Möglichkeit didaktischen Vorgehens aufzeigen, die meines Erachtens dem Glauben und dem Selbstverständnis der Schüler und Lehrer dienlich sein kann.

Selbstverständlich können keine „Rezepte“ geliefert werden, sondern dieser Beitrag ist als anregender Impuls zu verstehen, der nur in ausgewogener Übertragung auf die jeweilige Klassensituation angewendet werden kann.

1. Schülerorientierter Bibelunterricht

Die Ursache der Misere des Bibelunterrichts liegt offensichtlich also darin begründet, daß mancher Religionslehrer weithin den Bibelunterricht 1. als stofforientierten Informationsunterricht über Einleitungsfragen gestaltet, 2. als stofforientierten Unterricht entpersonalisiert ohne Relevanz für den persönlichen Glauben und den Glauben der Kinder betreibt.

Es soll damit solchen Religionslehrern nicht unterschoben werden, daß der Bibelunterricht leichtfertig so unterrichtet wird. Es wird häufig von Voraussetzungen ausgegangen, die einfach heute nicht mehr gegeben sind. Ferner werden

⁵ Vgl. zum propädeutischen Bibelunterricht: LANGER, W., *Praxis des Bibelunterrichts*, München 1975; vgl. dazu die kritische Auseinandersetzung von E. PAUL, „Die Bibel unter heutigen Bedingungen verstehen“. In den bibel-didaktischen Neuerscheinungen: *Religionspädagogische Beiträge* 1978, 3—23, 8—13.

⁶ Vgl. Anmerkung 4.

⁷ SCHMIDTCHEN, G., a. a. O.

eigene Probleme hinter früher erlerntem Wissen, das in der exegetischen Einleitungswissenschaft steckengeblieben ist, versteckt.

Hinzu kommt, daß der übrige Unterricht in anderen Fächern stofforientiert und damit weithin entpersonalisiert erteilt wird.

Ein auf die personale Resonanz des Schülers orientierter Unterricht kommt in dieser versachlichten, technizistisch ausgerichteten Schule einem echten Schülerbedürfnis entgegen, indem der Schüler gemäß einer anthropologischen Theologie Mittelpunkt des Unterrichts ist⁸.

Der Trend des heute gängigen, stofforientierten Bibelunterrichts ist ferner von einem dominanten Lehrerverhalten geprägt. Daher muß nach einer Bibeldidaktik gesucht werden, die den Lehrer 1. hinsichtlich des Schülers, 2. hinsichtlich des zu vermittelnden „Stoffes“ relativiert und die dem Schüler einen Zugang zur Bibel, zur Frohbotschaft, als s e i n e Heilsbotschaft eröffnen kann.

Wir stehen also vor der Forderung nach einem schülerorientierten Bibelunterricht⁹. Dieser charakterisiert sich in folgenden Anliegen: Schülerorientierter Bibelunterricht geht davon aus, daß 1. die Fragestellungen und Erkenntnisinteressen für den Umgang mit der Bibel aus den gegenwärtigen Erfahrungen und Problemen der Schüler ermittelt werden; daß 2. die dadurch gewonnenen Perspektiven mit der gesamten biblischen Tradition konfrontiert werden.

Den Inhalt des schülerorientierten Bibelunterrichts macht demnach die gemeinsame Schnittmenge beider Gesichtspunkte aus: Heutige Erfahrungen (Aktualität) und Tradition¹⁰. Damit läßt diese Schnittmenge selbst eine Dynamik hinsichtlich der inhaltlichen Schwerpunktsetzung je nach Schülerorientierung zu.

⁸ Vgl. ALBRECHT, W. — LANGE, G., Konturen des Religionsunterrichts, DIFF-Brief V/3, Tübingen 1979, 58—61.

⁹ Vgl. LANGE, G., Problemorientierung und/oder Bibelorientierung: Kat. Bl. 1977, 383—388.

¹⁰ Die Religionspädagogik hat sich bisher kaum mit diesem wissenschaftstheoretischen Problem befaßt. K. E. Nipkow weist zwar eine Richtung, indem er eine gleichzeitig theologisch und erziehungswissenschaftlich fundierte Religionspädagogik fordert, die verschiedene, methodisch gleichrangige Zugänge verfolgt und die Lösungen in den Schnittpunkten eines zielperspektivischen (mehrdimensionalen) Koordinatengefüges sucht. NIPKOW, K. E., Schule und Religionsunterricht im Wandel, Heidelberg 1971, 163 f. Leider blieb diese Forderung Nipkows bisher weithin unbeachtet. Die sogenannte Didaktik der Korrelation, nach der sich die Zielfelderpläne konzipiert wähnen, gibt vor, das Problem gemeistert zu haben, indem dem Religionslehrer einfach die Aufgabe der Suche nach dem gemeinsamen Schnittpunkt zugeschoben wird. Die Früchte dieses unkritischen und unreflektierten Handelns dürften sich zur Zeit schon zeigen. Wie ich in meiner Dissertation zeigen konnte, waren in der Religionspädagogik Ende der sechziger, Anfang der siebziger Jahre Tendenzen da, die dieses Problem theoretisch/praktisch zu bewältigen suchten. Ich darf an den Rahmenplan für das Berufliche Schulwesen IIa von 1970 erinnern. Leider stoppte die Entwicklung der Zielfelderpläne diese fruchtbare Arbeit, so daß wir heute wieder neu ansetzen müssen. Vgl. RITTGEN, P., „Gott“ in der Berufsschule?, Zürich 1974, 89 f.; 130—137; 162—177.

Diese dialektische Dynamik einer solchen Schnittmenge kann man bildhaft folgendermaßen veranschaulichen:

Schülerorientiert bewege ich mich zwischen Aktualität/Tradition und Tradition/Aktualität. Je nach Situation finde ich meine didaktische Konzeption näher bei Aktualität/Tradition oder Tradition/Aktualität.

Folglich kann ich in den Extremsituationen von schülerorientiertem Bibelunterricht im engeren Sinne und schülerorientiertem Bibelunterricht im weiteren Sinne sprechen.

Schülerorientierter Bibelunterricht im engeren Sinne:

Ist bei Schülern kein gewisser Vertrauensvorschuß bzw. kein neugieriges Interesse für die Bibel und ihre Inhalte, das heißt kein Minimum an Voraussetzungen festzustellen, dann wird zwangsläufig schülerorientierter Bibelunterricht im engeren Sinne verstanden werden müssen.

Bei religiös indifferenten Schülern liegt selbstverständlich der Schnittpunkt von Aktualität und Tradition näher beim Schüler. Es ergeht eine Herausforderung und Anfrage an die Kirche, ob sie ihre Überlieferungsschätze ängstlich horten will oder als Zahlungsmittel in Umlauf bringen und noch erproben möchte, was sie wert sind.

Folglich werden wir in den Fällen aus dieser dynamischen Sicht eine Schnittpunktperspektive im Bereich eines „Vorverständnisses“ (je nach Schülersituation im weitesten bis engsten Sinne verstanden) ansiedeln.

Schülerorientierter Bibelunterricht im weiteren Sinne:

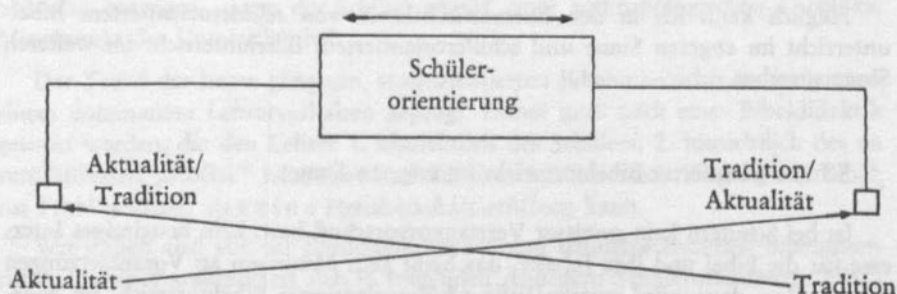
Ist aber ein gewisser Vertrauensvorschuß und ein Interesse an Traditionsgut der Kirche vorhanden, so kann Bibelunterricht in einem weniger engen Sinne verstanden werden. Alle Themen und Ziele des Religionsunterrichts müssen mit den Problemen, Erfahrungen, Vorverständnissen der Schüler dieser Gesellschaft vermittelt sein. Damit beinhaltet Schülerorientierung eine Dynamik, die sich nach dem Menschen und seiner Umwelt richtet und trotzdem an der Tradition weiter als gültigem Bestandteil festhält. Die Distanz von der Aktualität bleibt so bewahrt.

Der schülerorientierte Bibelunterricht im weiteren Sinne bedeutet eine Arbeit am Text (Bibelunterricht im engeren Sinne). Dabei bleibt natürlich diese Textarbeit auf die Erfahrung und Probleme der Schüler bezogen.

Dynamik des schülerorientierten Bibelunterrichts

schülerorientierter Bibelunterricht
im engeren Sinne
Biblische Inhalte
Bibelunterricht im weiteren Sinne

schülerorientierter Bibelunterricht
im weiteren Sinne
Biblischer Text
Bibelunterricht im engeren Sinne



2. Ein Beispiel schülerorientierten Bibelunterrichts im engeren Sinne

Bewußt wähle ich ein Beispiel schülerorientierten Bibelunterrichts im engeren Sinne, da (angesichts des dominanten Lehrerverhaltens) die didaktisch intendierte Absicht durch die erhöhte Berücksichtigung der Aktualität besonders deutlich wird.

2.1 Themenrahmen

Wunder und Wundergeschichten 7./8. Schuljahr
nach dem Zielfelderplan, S I

2.2 Thema

„Leben mit Hoffnung“¹¹ — Vorverständnis für Wunder im weiteren Sinne —

2.3 Angaben zur Klasse

Klasse: 8c — Hauptschule Waldrach bei Trier

21 Jungen

14 Mädchen

aus den Orten: Waldrach, Gutweiler, Korlingen, Pluwig, Gusterath, Kasel,
Lonzenburg, Schöndorf

¹¹ Die Video-Konserve der Unterrichtsstunde kann beim Katechetischen Institut des Bistums Trier ausgeliehen werden (Video-System: VCR bzw. VHS).

2.4 Zeitrahmen

Der vorliegende Unterrichtsverlauf wurde samstags innerhalb einer 55-Minuten-Unterrichtsstunde erprobt.

2.5 Didaktische Kurzinformation

Ein schülerorientierter Bibelunterricht im engeren Sinne befaßt sich mit dem Vorverständnis biblischer Thematik bzw. biblischer Perikopen.

Da das Thema „Biblische Wunder“ gerade durch ein falsches Vorverständnis heute bei Schülern und Lehrern schwer zu vermitteln ist, muß gerade diesem Aspekt besonders Sorgfalt gewidmet werden, soll nicht der Unterricht an den Kindern vorbeigehen¹².

Alfons Weiser macht in seinem Buch „Was die Bibel Wunder nennt“¹³ darauf aufmerksam, daß heute der Mensch mit Wundern etwas Außerordentliches verbindet. Dabei läßt sich eine gewisse Bandbreite des Außerordentlichen unterscheiden: „Manchem genügt schon, daß etwas unerwartet eintritt, andere sehen den für ein Wunder erforderlichen Grad der Außerordentlichkeit erst dann gegeben, wenn ein Vorgang außerhalb wissenschaftlicher Erklärung liegt. Mehr oder weniger bewußte Orientierung am Naturgesetz steht also im Vordergrund.

Wo man überdies meint, auch Gott könne mit dem Wunder etwas zu tun haben, wird sein Handeln meist als ein Eingreifen von außen in den innerweltlichen Geschehensablauf verstanden.

Es ist angesichts einer derartigen Auffassung verständlich, daß das Wunder immer mehr zurückgedrängt wird. Manches von dem, was gestern noch wegen seiner Außerordentlichkeit und Unerklärlichkeit als Wunder gelten konnte, erweist sich heute auf Grund menschlichen Erkenntnisfortschritts als durchaus erklärbar und somit eben nicht mehr als Wunder. Bei dieser Sicht muß es zu Recht von Tag zu Tag an Bedeutung verlieren. Große Probleme der Menschen — Hunger, Krankheit, psychische Leiden — werden durch medizinische und technische Mittel immer wirksamer bekämpft. Der Fortschritt drückt das nur im Sinne der Außergewöhnlichkeit verstandene Wunder immer mehr an den Rand¹⁴.

Dieses Wunderverständnis widerspricht deutlich dem biblischen Wunderbegriff:

¹² Vgl. die zahlreichen Unterrichtsmodelle über Wunder, die durch Mißachtung des heutigen Vorverständnisses im Feedback zugeben müssen, daß die Unterrichtseinheit an den Kindern scheiterte. Beispiel BENZ, B. — GUTSCHERA, H., Sturmstillung und Wasserwandel (3. Schuljahr): Kat. Bl. 1973, 1—8.

¹³ Stuttgart 1977.

¹⁴ A. a. O. 12 f.

Israel erfuhr das machtvolle Wirken Jahwes vor allem in der Führung und Fügung menschlicher Geschichte. Der Glaube an die Machttaten Jahwes drückt sich im Bekenntnis aus, daß Gott sowohl für den einzelnen Menschen wie für das ganze Volk und seinen Weg durch die Geschichte Sorge trägt und in Zukunft Heil schaffen wird.

Den neutestamentlichen Wundern kommt aus der Sicht des gläubigen Christen eine besondere Eigenart gegenüber denen des Alten Testaments zu:

„Dem Handeln Gottes zum Heil der Menschen, wie es in Jesu Leben und in seinen Machttaten deutlich wurde, eignet Endgültigkeit. Auferweckung und Erhöhung Christi zeigen: Gottes Ja zum Menschen und seiner Vollendung ist endgültig, unwiderruflich. Die Vollendung des Menschen und seiner Geschichte ist in Christus schon anfanghaft verwirklicht, und die entscheidende Überwindung aller Leben bedrohenden Mächte, wofür Jesu Handeln ein Zeichen war, ist bereits geschehen. Ein derartiges Verständnis der Wunder bietet nur das Neue Testament.

Nach diesem Überblick antworten wir auf die Frage, was die Bibel als Wunder bezeichnet:

Wunder sind auffallende Ereignisse, die von glaubenden Menschen als Zeichen des Heilshandelns Gottes verstanden werden.

Zu ihnen gehört wesentlich die Dimension des Glaubens. Den Wundern Jesu eignet überdies der Charakter endgültiger Heilszusage und ihre anfanghafte Verwirklichung¹⁵.“

Ein rechtes Verständnis biblischer Wunder setzt demnach folgende Verständnisqualifikation voraus:

- Wirklichkeit zeichenhaft, gleichnishaft im Glauben verstehen zu können;
- das persönliche Leben und den Weg der Menschheit von der Für-Sorge Gottes vertrauend getragen zu wissen;
- die Vollendung der Welt, der Menschheit, der eigenen Person in Christus endgültig geschehen zu wissen und in dieser christlichen Zuversicht und Hoffnung das persönliche Leben verantwortlich gestalten zu können.

2.6 Schülerbezogene Qualifikation und Lernziele

2.6.1 Beabsichtigte Qualifikation

Für den Unterricht ergibt sich folgende mögliche Qualifikation:

Die Schüler sollen befähigt werden, ihr Leben aus christlicher Hoffnung verantwortlich zu gestalten.

¹⁵ A. a. O. 20.

2.6.2 Lernziele

2.6.2.1 Affektive Lernziele

Die Schüler sollen

- auf das Phänomen „Sprung ins Ungewisse“ aufmerksam werden;
- die übertragene Bedeutung von „Sprung ins Ungewisse“ verstehen und mit Hilfe von Beispielen erklären können;
- „Sprünge ins Ungewisse“ in ihrem Leben entdecken;
- biblische Inhalte im weitesten Sinne für ihr Leben aktualisieren können.

2.6.2.2 Kognitive Lernziele

Die Schüler sollen erkennen,

- daß der Mensch ohne Hoffnung nicht leben kann;
- daß diese Hoffnung für den Menschen ein Geschenk ist;
- daß diese Hoffnung für einen Menschen ein Wunder sein kann.

2.7 Unterrichtsverlauf

Methode	Inhalt	Medium
Unterrichts- gespräch US 1	Bildbeschreibung mit <i>Vermutungen</i> der Schüler über das Bildgeschehnis (<i>Fremdsituation</i>) <i>Bemerkungen:</i> — Sehr früh fällt der Satz: „Man kann das als technisches Wunder be- zeichnen.“ — Überschrift für das Bild: „Der Sprung ins Ungewisse.“	Poster: Fallschirm- springer Tafel
Impuls- gespräch US 2	Identifikation mit einer <i>Fremdsituation</i> : „Wer würde von Euch springen?“ „Wer würde von Euch nicht springen?“	
Still- beschäftigung US 3	2 Gruppen: Springer — „Welchen Gedanken hat er vor dem Sprung?“ Nicht-Springer — „Warum springt er nicht?“ (<i>Identität</i>)	

Methode	Inhalt	Medium
Unterrichtsgespräch US 4	Ergebnis der Stillbeschäftigung	Tafel
Unterrichtsgespräch US 5	<p>Bildverständnis im übertragenen Sinn (Transfer)</p> <p>„Sprung ins Ungewisse“ — für Verlobte: „Sprung in die Ehe“ für Eskimos: „Sprung in die Zivilisation“ für Bergsteiger: „Sprung auf einen unbekannten Gipfel“ für Schüler: „Sprung in den Beruf“</p> <p>Farben: Helle Farbe — Vergangenheit Dunkle Farbe — Zukunft</p> <p>Gefühl nach dem Sprung — Freude, Zufriedenheit, Erleichterung</p>	
Lehrervortrag US 6	<p>„Bobs Rettung“</p> <p>Auf einem Flug von Miami nach Pernambuco stürzt eine Passagiermaschine mit 23 Passagieren an Bord über dem Meer ab. Sechs Personen überleben den Absturz und treiben auf Trümmerresten des Flugzeugs auf dem Meer. Vier der Überlebenden verdursten. Adams, der Funker der Maschine, und der durch Splitter erblindete Pilot sind die letzten Überlebenden. Adams begeht Selbstmord, weil er jede Hoffnung auf Rettung aufgibt. Der Pilot umklammert sein Neues Testament und hofft. Schließlich kann er den Durst nicht mehr aushalten und trinkt „Meerwasser“, was auch für ihn den sicheren Tod bedeutet. Aber er trinkt Süßwasser. Später stellt sich heraus, daß er in Süßwassermassen des Amazonas trieb, die sich während der Regenzeit meilenweit ins Meer ergießen. Bob, der Pilot, wird nach dreizehn Stunden von einem Frachter gerettet. Für ihn war es eine wundersame Rettung.</p>	<p>Erzählung</p> <p>aus ru 7/8,88 f:</p> <p>„Bobs Rettung“</p>

Methode	Inhalt	Medium
Unterrichtsgespräch US 7	<p>Der Mensch kann ohne Hoffnung nicht leben. Diese geschenkte Hoffnung kann für einen Menschen ein Wunder sein.</p> <p><i>Bedeutsame Schüleräußerungen:</i></p> <p>„Für Bob war es eine Art Wunder, obwohl wir es erklären können . . ., aber für ihn war es ein Wunder . . .“</p> <p>„Der Mensch kann nur leben, wenn er Hoffnung hat und glaubt, daß es noch gelingt . . .“</p> <p>„Hoffnung besteht für beide. Nur hat einer nicht daran geglaubt. Der Blinde hat die Hoffnung gesehen, der Sehende war blind für die Hoffnung.“</p> <p>„Wo Hoffnung ist, da ist Leben.“</p> <p>(Fremdsituation — Identifikation — Identität — Transfer)</p>	Tafel
Lehrervortrag US 8	Eine Begebenheit aus dem Schulalltag	
Unterrichtsgespräch US 9	<p>Wie kann der Mensch Hoffnung gewinnen? Der Mitmensch kann ihm Vertrauen schenken, so daß dadurch Hoffnung aufkeimt.</p> <p>(Fremdsituation — Identifikation — Identität — Transfer)</p>	
US 10	<p>Lied von Katja Ebstein:</p> <p>„Wunder gibt es immer wieder.“</p>	Tonkassette

Tafelanschrieb

Sprung ins Ungewisse

optimistisch
zuversichtlich
hoffnungsvoll

HOFFNUNG

skeptisch
mißtrauisch
ängstlich

ANGST

Menschenleben kann nur erhalten werden, wenn Hoffnung besteht.

Man soll in einer aussichtslosen Lage die Hoffnung nicht aufgeben.

3. Analyse des Unterrichtsverlaufs

Äußerlich erscheint die Unterrichtsstunde durch formale Elemente stark strukturiert. Die formalen Elemente der Stunde sind folgende:

- | | |
|------|---|
| US 1 | Konfrontation der Schüler mit einer <i>Fremdsituation</i> |
| US 2 | Einüben der Identifikation mit einer <i>Fremdsituation</i> |
| US 3 | Die eigene Persönlichkeit wird herausgefordert — die eigene Identität wird ins Spiel gebracht |
| US 5 | Einüben eines <i>gleichnishaften Verständnisses</i> von Wirklichkeit und der <i>Identifikation</i> mit diesen gleichnishaften Gehalten = Transfer |
| US 7 | Vertiefung der einzelnen formalen Bildungselemente:
— Fremdsituation
— Identifikation
— Identität
— Transfer |
| US 8 | Wiederholte Vertiefung: |
| US 9 | — Fremdsituation
— Identifikation
— Identität
— Transfer |

Mit Skepsis mag zunächst mancher dieser straffen Strukturierung des Unterrichts gegenüberstehen. Jedoch lassen sich diese formalen Elemente als lebendiges „Gerüst“ jeder menschlichen Begegnung entdecken. Folglich stellt sie gar keine Reglementierungsstruktur dar:

Ich begegne einem anderen Menschen. Verschließe ich mich nicht vor ihm, so werde ich von ihm zugleich angesprochen und zugleich durch sein Anders-Sein verfremdet. Ich möchte diesen anderen Menschen verstehen, ihm nachempfinden können. Daher identifiziere ich mich mit ihm. Dabei kann ich nicht stehenbleiben, da ich sonst diesen anderen Menschen kopiere. Ich bringe mich, meine Identität angesichts dieser „Fremdsituation“ ins Spiel und versuche aus der gemeinsamen Schnittmenge aus Fremdsituation und Identität meine neue Identität, den Transfer, zu finden. Diese neue Identität kann bei einer neuen Begegnung dem gleichen Prozeß wieder unterworfen werden und für den anderen Menschen ebenfalls Fremdsituation sein.

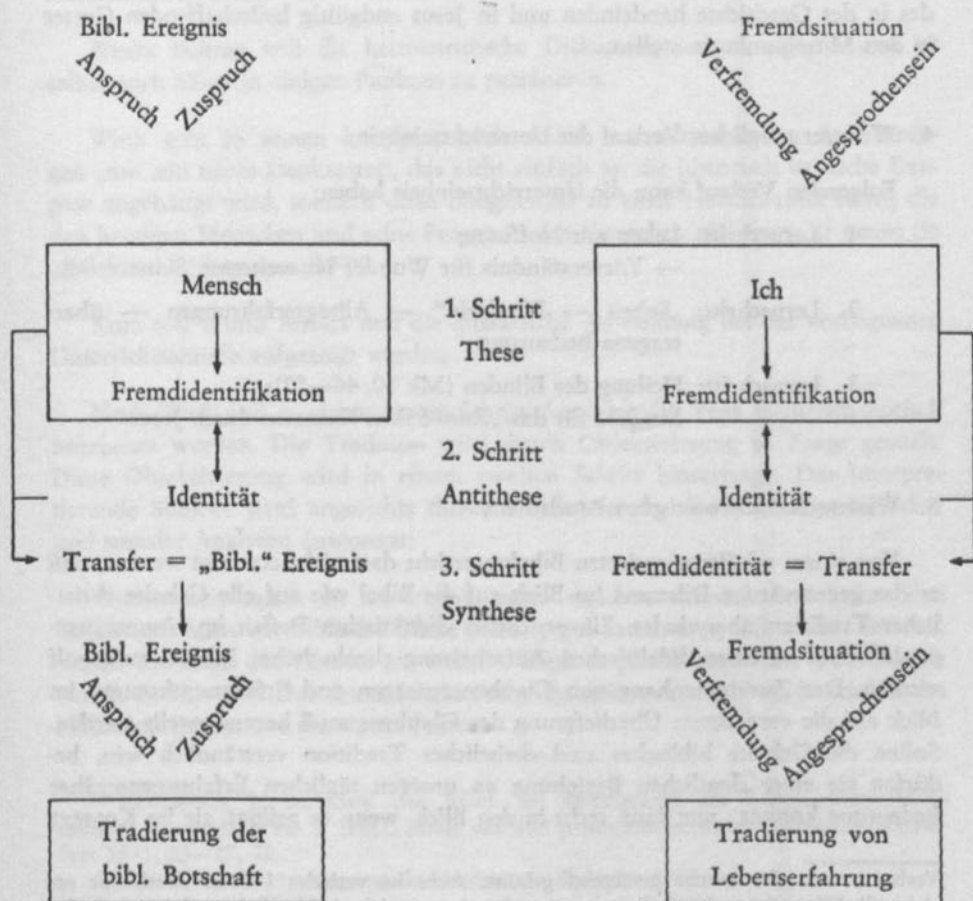
Ein Blick auf die Tradierung der biblischen Botschaft, der christlichen Tradition läßt die gleichen formalen Elemente entdecken¹⁶.

¹⁶ Vgl. S. 137.

Gerade in dieser Übereinstimmung von allgemein menschlicher Kommunikation und christlicher Tradierung liegt für den Religionspädagogen die große Chance, dem heutigen Menschen die Frohbotschaft human nahezubringen¹⁷. Diese Gemeinsamkeiten müssen nur entdeckt und pädagogisch umgesetzt werden. Hier kann jener religiös erzieherische Beitrag geleistet werden, der in früheren Zeiten größtenteils vorausgesetzt werden konnte.

Formale Parallelität des Prozesses von
Tradierung der biblischen Botschaft
und

menschliche Begegnung (Tradierung von Lebenserfahrung)



¹⁷ Hier wird sichtbar, was theologisch Inkarnation heißt: wir haben das große Glück, gänzlich von Gott angenommen zu sein. Leider haben wir bisher diesen Reichtum innerhalb der Religionspädagogik noch nicht so sehr erzieherisch fruchtbar gemacht.

Inhaltlich wird gerade mit diesen formalen Elementen versucht, dem Schüler ein gleichnishaftes Verständnis von Wirklichkeit und eine Identifikation mit diesen gleichnishaften Gehalten nahezubringen.

Im Unterrichtsschritt 7 wird ein Vorverständnis für Wunder im weitesten Sinne bei den Schülern grundgelegt:

Der Mensch kann ohne Hoffnung nicht leben. Diese geschenkte Hoffnung kann für einen Menschen ein Wunder sein. Betrachten wir die Schüleräußerungen, so wird deutlich, daß die Schüler den Blick dafür verloren haben, das Außerordentliche als Hauptsache anzusehen¹⁸. Es ist möglich geworden, die Erfahrung des in der Geschichte handelnden und in Jesus endgültig heilschaffenden Gottes in den Mittelpunkt zu stellen.

4. Weiterer möglicher Verlauf der Unterrichtseinheit

Folgenden Verlauf kann die Unterrichtseinheit haben:

1. Lernschritt: Leben mit Hoffnung
— Vorverständnis für Wunder im weitesten Sinne
2. Lernschritt: „Sehen — Blindsein“ — Alltagserfahrungen — übertragene Bedeutung
3. Lernschritt: Heilung des Blinden (Mk 10, 46—52):
Ein Bild für das „Zum-Sehen-Kommen durch Jesus“

5. Wissenschaftstheoretisches Fundament

Von einem schülerorientierten Bibelunterricht darf nicht erwartet werden, daß er das gegenwärtige Dilemma im Blick auf die Bibel wie auf alle Gehalte christlicher Tradition überwindet. Ein generelles didaktisches Defizit im Umsetzungsprozeß muß in einer didaktischen Aufarbeitung theologischer Inhalte aufgeholt werden. Der Zusammenhang von Glaubensaussagen und Erfahrungskontext im Blick auf die vergangene Überlieferung des Glaubens muß herausgestellt werden. Sollen die Gehalte biblischer und christlicher Tradition verständlich sein, bedürfen sie einer deutlichen Beziehung zu unseren täglichen Erfahrungen. Ihre Bedeutung kommt „nur dann recht in den Blick, wenn es gelingt, sie im Kontext

Verbal wurde das immer genügend gelehrt. Aber ist verbales Lehren überhaupt erziehend? Wir müssen im Religionsunterricht einen erzieherischen Beitrag leisten. Andernfalls sehe ich keine Berechtigung für diesen Unterricht. Es ist daher notwendig im angedeuteten Sinne diese „Menschlichkeit“, um nicht zu sagen, „Göttlichkeit“, erzieherisch fruchtbar zu machen und mit den Schülern einzuüben.

¹⁸ Vgl. 10 f.

der geschichtlichen Welt und der menschlichen Lebenswirklichkeit sowie im Dialog mit dem Welt- und Selbstverständnis der heute lebenden Menschen zur Sprache zu bringen¹⁹“.

Mit der Darlegung der theologischen Problematik ist dem Lehrer nicht weitergeholfen. Er muß gemäß den Lehrplänen Bibelunterricht verantwortlich gestalten, das heißt, seinen Unterricht auch wissenschaftstheoretisch rechtfertigen können.

Wissenschaftstheoretisch beruht die dargelegte Unterrichtsstunde auf dem hermeneutischen Ansatz von W. Wink²⁰.

Winks Beitrag will die hermeneutische Diskussion weiter anregen und ist selbst noch näher in einigen Punkten zu präzisieren.

Wink geht in seinen knappen, noch weiter auszugestaltenden Ausführungen „um ‚ein neues Denkraster‘, das nicht einfach an die historisch kritische Exegese angehängt wird, sondern diese integrierend zu einer Hermeneutik führt, die den heutigen Menschen und seine Fragen in das Verstehen einbringt. Er nennt sie ‚dialektische Hermeneutik‘²¹“.

Kurz soll Winks Ansatz und die didaktische Anwendung bei der vorliegenden Unterrichtsstunde aufgezeigt werden.

Nach Wink soll in einem ersten Schritt der biblische Text historisch-kritisch bearbeitet werden. Die Tradition wird durch Objektivierung in Frage gestellt. Diese Objektivierung wird in einem zweiten Schritt hinterfragt: Das interpretierende Subjekt wird angesichts dieser Objektivierung des Textes persönlicher und sozialer Analysen ausgesetzt:

Wissenssoziologisch ist zu fragen, unter welchen sozialen und kulturellen Voraussetzungen wir biblische Texte lesen; psychoanalytisch soll eruiert werden, welche Resonanz der Text in uns weckt²². Wink empfiehlt besonders die Methode von E. B. Howes²³. Der dritte Schritt sucht die Antwort, die Transformation des biblischen Inhalts auf die eigene Person.

¹⁹ KAUFMANN, H. B., „Muß die Bibel im Mittelpunkt des Religionsunterrichtes stehen?“, KAUFMANN, H. B. (Hg.), Streit um den problemorientierten Unterricht, Frankfurt 1973, 23—27, 23.

²⁰ WINK, W., Bibelauslegung als Interaktion, Stuttgart 1976.

²¹ PAUL, E., a. a. O. 18.

²² Der wissenssoziologische und psychoanalytische Ansatz von Wink müßte weiter erläutert werden. Eine kritische Auseinandersetzung wäre dann ebenfalls notwendig. Das kann hier in dieser Breite leider nicht geschehen.

²³ Vgl. dazu WINK, W., a. a. O. 64 f. (Nachwort von G. M. MARTIN).

Wissenschaftstheoretischer Ansatz nach Wink

	Bibel Tradition
1. Schritt These	Objektivierung der Tradition (In-Fragestellung) entfremdende Distanz (historisch-kritische Exegese)
2. Schritt Antithese	Verdacht gegen das objektivierende Subjekt (In-Fragestellung) <div style="display: flex; justify-content: space-around; align-items: center;"> <div style="text-align: center;"> persönliche Analyse psychoanalytischer Ansatz </div> <div style="text-align: center;"> soziale Analyse wissenssoziologischer Ansatz </div> </div> zugleich Verdacht gegen „Objekt“
3. Schritt Synthese	Subjekt und Objekt auf der Suche nach dem Leben = Subjekt-Objekt-Beziehung Transformation des Textes Bibel im Kontext des Lebens

E. Paul beurteilt diese Konzeption folgendermaßen:

„Solche Dialektik bedeutet sogleich eine Veränderung der Rolle des theologischen Wissenschaftlers, aber auch des Laien: Weil Verstehen immer Anwenden einschließt, gehört auch der Laie in den Verstehensprozeß hinein; Theologen sind nicht ‚schriftgelehrte Mandarin‘ mit dem Schlüssel der Erkenntnis in der Tasche“ (S. 57). Weil aber Verstehen methodisch kontrolliert erfolgen muß, wenn man nicht in den Text hineinlesen will, was man schon weiß, hilft „pneumatischer Anti-Intellektualismus“ nichts, vielmehr nur theologische Anstrengung. „Vielmehr könnte jeder vom andern (Sc. Theologe und Laie) lernen, wenn sie sich nur häufiger an einen Tisch setzten!“ Entsprechend formuliert W. Wink ein neues

Ausbildungsziel für das Studium: nicht „biblische Forscher“, sondern „biblische Ausleger“ sollen die Studenten werden: „jemand, der kompetent ist, jedem Kreis von Menschen zu helfen, die Wirkung der Bibel bei der Veränderung von Menschen zu verstehen“ (S. 57). Damit widerspricht Wink auch der üblichen Arbeitsteilung in „ich forsche, du predigst“ (ebd.), also dort objektiv gesicherte Theologie, hier subjektiv unsichere Praxis²⁴.

Blicken wir nochmals auf die Unterrichtsstunde, so läßt sich leicht der Dreischritt in den formalen Elementen wiedererkennen²⁵.

Selbstverständlich kopiert eine didaktische Anwendung einer Hermeneutik nicht einfach den Ansatzpunkt. Mit Hilfe des wissenssoziologischen und psychoanalytischen Ansatzes kann erst das unterrichtliche Konzept gefunden werden. Ferner müssen beide Aspekte Unterrichtsprinzip sein.

Folgende Gesichtspunkte sind von besonderer Wichtigkeit:

Zum wissenssoziologischen Ansatz:

Wie Weisers Ausführungen²⁶ zeigen, erscheint dem heutigen Menschen bei Wundern die Außerordentlichkeit als Hauptsache. Gerade dieses Vorverständnis versperrt leicht den Zugang zum biblischen Wunderverständnis. Um so erstaunlicher ist es, daß Unterrichtsmodelle über die Thematik „Wunder“ einfach das biblische Vorverständnis voraussetzen, im Feedback aber feststellen, daß wegen falschen Wunderverständnisses die Unterrichtseinheit schief gelaufen ist²⁷.

Winks Überlegungen veranlassen den Lehrer, einen falschen Weg zu vermeiden.

Zum psychoanalytischen Ansatz:

Was den psychoanalytischen Ansatz betrifft, so darf ich auf die Bedeutung des symbolischen, gleichnishaften Verständnisses von Wirklichkeit in der Unterrichtskonzeption in den Unterrichtsschritten 5, 7, 9 hinweisen²⁸.

Wie aus dieser wissenschaftstheoretischen Rückkopplung ersichtlich wird, verbessert die theoretische Reflexion den Religionsunterricht bedeutend und kann den Lehrer vor vielen Fehlritten bewahren.

²⁴ A. a. O. 19 f.

²⁵ S. 133–136.

²⁶ WEISER, A., a. a. O. 9–13, 21, vgl. S. 131/132.

²⁷ Vgl. S. 6, Anmerkung 12.

²⁸ Vgl. S. 135.

Glaubenshilfen aus Südamerika

Vom 28. Januar bis 13. Februar 1979 fand im mexikanischen Puebla nach zweijähriger Vorbereitungszeit die III. Vollversammlung des lateinamerikanischen Bischofsrates (CELAM = Consejo Episcopal Latino-Americano) statt¹. Die Konferenz wurde ausgezeichnet durch den Besuch Johannes' Pauls II. in Mexiko. Vor allem seine programmatische Eröffnungsrede bot den Verhandlungen Anregung und Wegweisung². Das Ergebnis der Beratungen in Puebla bildet ein Dokument, das mit 179 Ja-Stimmen bei einer Stimmenthaltung angenommen wurde. Da dieser Text hauptsächlich in Kommissionen erarbeitet wurde, ist er nicht aus einem Guß und weist manche Wiederholungen auf. Er wurde nach zahlreichen Verbesserungen³ am 23. März 1979 vom Papst approbiert.

Das gesamte offizielle Schlußdokument von Puebla umfaßt das Vorwort, die Botschaft an die Völker Lateinamerikas und den Haupttext über die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft⁴. Dieser Haupttext, der mit Randnummern

¹ Vgl. G. BURCHARDT, „Puebla ist erst ein Anfang“. Lateinamerikanischer Weg der „befreienden Evangelisierung“, HerKorr 33 (1979) 214–220; Kontinent der Hoffnung. Die Evangelisierung Lateinamerikas heute und morgen. Beiträge und Berichte zur 3. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats in Puebla 1979. Hrsg. von HANS SCHÖPFER und EMIL STEHLE (Reihe Entwicklung und Frieden — Dokumente, Berichte, Meinungen 8). München/Mainz 1979; H. SCHÖPFER, Lateinamerikanische Befreiungstheologie (Urban-Taschenbücher 649), Stuttgart—Berlin—Köln—Mainz 1979, bes. 123–147; M. SCHOOYANS, La conférence de Puebla. Un risque, un espoir, NRTh 111 (1979) 641–675; Was hat Puebla für die Kirche Lateinamerikas gebracht? Ein Gespräch mit Kardinal Paul Evaristo Arns, HerKorr 33 (1979) 235–241; H. ZWIEFELHOFER, Die Konferenz von Puebla, StdZ 104 (1979) 217–218; ders., Lateinamerikanische Kirche und Theologie. Puebla: Die Evangelisierung in der Gegenwart und Zukunft Lateinamerikas, StdZ 104 (1979) 291–307.

² Vgl. „Hoffnung so weit wie das Meer“. Johannes Paul II. in Lateinamerika. Die Reise in Bild und Text. Kevelaer 1979; H. LÜNING, Der Papst in Mexiko. Düsseldorf 1979.

³ Zu diesen Veränderungen vgl. G. BURCHARDT, Was Rom änderte. Zur Revision des Puebla-Dokuments, HerKorr 34 (1980) 91–95.

⁴ III. Conferencia general del Episcopado latinoamericano. Puebla. La Evangelización en el presente y en el futuro de America Latina. Consejo Episcopal Latinoamericano — CELAM — Bogota 1979; Stimme der Weltkirche 8: Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft. Schlußdokument der III. Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla. Deutsche Übersetzung der durch den Heiligen Vater am 23. März 1979 approbierten Fassung. Herausgeber: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 1979. Dieser deutsche Text weist Übersetzungsfehler auf, z. B. in Nr. 217: es geht nicht um die Menschen guten Willens, sondern um die Himmlichen, die Heiligen (bienaventurados).

versehen ist, gliedert sich in fünf Teile. Die Teile 2 bis 4 stellen das Kernstück dar. Im ersten Teil (Pastorale Sicht der lateinamerikanischen Realität) wird die geschichtliche, sozio-kulturelle und kirchliche Situation Lateinamerikas geschildert. Im zweiten Teil (Der Heilsplan Gottes für die Realität Lateinamerikas) wird zunächst als Inhalt der Evangelisierung die Wahrheit über Jesus Christus, über die Kirche und über den Menschen herausgestellt. Danach wird die Frage aufgeworfen: Was bedeutet Evangelisierung? Hier werden u. a. die Volksreligiosität, die Befreiung und Förderung des Menschen, das Problem der Gewalt und die Ideologien (liberaler Kapitalismus, marxistischer Sozialismus und die Ideologie der Nationalen Sicherheit) behandelt. Der dritte Teil (Die Evangelisierung in der Kirche Lateinamerikas. Gemeinschaft und Mitbeteiligung) zerfällt in vier Kapitel. Es geht um die Zentren (Familie, kirchliche Basisgemeinschaft, Pfarrei, Teilkirche), die Träger (Priester, Ordensleute, Laien) und die Mittel (Liturgie, Gebet des einzelnen, die Volksfrömmigkeit; das Zeugnis; die Katechese; die Erziehung; die Medien) der Gemeinschaft und Mitbeteiligung sowie um den Dialog mit den nichtkatholischen Christen, den Nicht-Christen und den Nicht-Glaubenden. Die Begriffe „Gemeinschaft“ (*communión*) und „Mitbeteiligung“ (*participación*) werden im Vorwort besonders unterstrichen. Der vierte Teil trägt die Überschrift: Die missionierende Kirche im Dienst an der Evangelisierung in Lateinamerika. Es kommen zur Sprache die vorrangige Option für die Armen und die Jugendlichen, die Mitwirkung der Kirche am Aufbau einer pluralistischen Gesellschaft in Lateinamerika und das Wirken für den Menschen in der nationalen und internationalen Gesellschaft. Im kurzen fünften Teil werden die großen Linien und die Schlüsselerkenntnisse zusammengefaßt.

Viele Quellen des Textes lassen sich unschwer erkennen: die Heilige Schrift⁵; die Enzyklika Johannes' XXIII. *Pacem in terris* (1963); Dokumente des II. Vatikanischen Konzils (z. B. *Gaudium et spes*); die Beschlüsse von Medellín⁶, das vorbereitete Arbeitsdokument, Verlautbarungen Pauls VI., insbesondere die Enzyklika *Populorum progressio* (1967)⁷, der Apostolische Brief *Octogesima adveniensi* anlässlich des 80. Jahrestages der Enzyklika *Rerum novarum* (14. Mai 1971)⁸, die Pastoralinstruktion der Päpstlichen Kommission für die Instrumente der sozialen Kommunikation *Communio et progressio* (23. Mai 1971)⁹ und die Apostolischen Mahnschreiben *Evangelica Testificatio* über die Erneuerung des Ordenslebens (29. Juni 1971)¹⁰, *Marialis cultus* (1974)¹¹ und, recht bedeutsam, *Evangelii nuntiandi* über die Evangelisierung in der Welt von heute (1975)¹², endlich Ansprachen Johannes Pauls II., zumal seine Reden in Mexiko¹³.

⁵ Vgl. dazu auch F. GALINDO, Die Wiederentdeckung der Bibel zwischen Medellín und Puebla, in: *Kontinent der Hoffnung* (s. Anm. 1) 69–78.

⁶ Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Lichte des Konzils. Beschlüsse der II. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates (Medellín, 24. August bis 6. September 1968) (*Adveniat-Dokumente/Projekte 1–3*). Essen 1970.

⁷ Vgl. Nachkonziliare Dokumentation 4. Trier 1967.

⁸ Vgl. Nachkonziliare Dokumentation 35. Trier 1971.

⁹ Vgl. Nachkonziliare Dokumentation 11. Trier 1971.

¹⁰ Vgl. Nachkonziliare Dokumentation 36. Trier 1973.

¹¹ Vgl. Nachkonziliare Dokumentation 45. Trier 1975.

¹² Vgl. Nachkonziliare Dokumentation 57. Trier 1976.

¹³ Vgl. Anm. 2.

Es müßte näher untersucht werden, wieweit lateinamerikanische Theologen mittelbar oder unmittelbar die Formulierungen in Puebla beeinflußt haben^{13a}. Eine Würdigung des Dokumentes ist hier nicht beabsichtigt. Es sollen vielmehr drei Gedanken herausgehoben werden, die auch für deutsche Verhältnisse Glaubens- und Lebenshilfen sein können.

1. Wahre Befreiung

Zur ganzheitlichen Befreiung¹⁴ des Menschen, die den Bischöfen in Puebla am Herzen lag, gehört die durch das erste Gebot geforderte Loslösung von allen Idolen (vgl. Nr. 491—506). Wer Gott allein als seinem wirklichen Herrn dient, setzt nichts Relatives absolut und versklavt sich z. B. nicht an den Reichtum, an die Macht sowie an das Vergnügen und den Konsum. „Nichts außer Gott ist heilig und anbetungswürdig. Der Mensch verfällt der Knechtschaft, wenn er den Reichtum, die Macht, den Staat, das Geschlechtliche, das Vergnügen oder irgendeine Schöpfung Gottes, sogar sein eigenes Sein oder die menschliche Vernunft vergötlicht oder verabsolutiert. Gott selbst ist die Quelle der umfassenden Befreiung von allen Formen der Götzenanbetung, denn die Anbetung dessen, was man nicht anbeten soll, und die Verabsolutierung des Relativen führt zur Verletzung des Innersten des Menschen, d. h. seiner Beziehung zu Gott und seiner Verwirklichung als Mensch. Das zutiefst befreiende Wort lautet: ‚den Herrn, deinen Gott, sollst du anbeten und ihm allein dienen‘ (Mt 4, 10) (vgl. Dtn 5, 6 ff.)¹⁵. Der Sturz der Idole setzt den Menschen wieder in den wesentlichen Bereich der Freiheit ein“ (Nr. 491).

„Die Güter der Erde werden zum Götzen und zu einem ernststen Hindernis für die Verwirklichung des Gottesreiches“ (vgl. Mt 19, 23—26), wenn der Mensch sein ganzes Bestreben darauf richtet, sie zu besitzen oder sie zu erlangen. „Ihr könnt nicht Gott dienen und zugleich dem Geld“ (Lk 16, 13) (Nr. 493). „Der verabsolutierte Reichtum ist ein Hindernis für die echte Freiheit“ (Nr. 494). Der Reichtum wird verabsolutiert

^{13a} Zur Anwesenheit der Theologen in Puebla vgl. Schooyans (s. Anm. 1) 642; 665—668.

¹⁴ Zur vielgestaltigen Befreiungstheologie in Lateinamerika vgl. außer SCHÖPPER (s. Anm. 1) z. B. A. GARCIA RUBIO, Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung, IkaZ 2 (1973) 400—423; R. VEKEMANS, Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung. Ein Literaturbericht, IkaZ 2 (1973) 434—448; Praxis der Befreiung und christlicher Glaube. Das Zeugnis der lateinamerikanischen Theologie, Concilium 10 (1974), Heft 6/7; H. ZWIEFELHOFER, Bericht zur „Theologie der Befreiung“ (Reihe Entwicklung und Frieden — Materialien 1). Mainz 1974; I. LEMBKE, Christentum unter den Bedingungen Lateinamerikas. Die katholische Kirche vor den Problemen der Abhängigkeit und Unterentwicklung. Bern/Frankfurt 1975; Internationale Theologenkommission. KARL LEHMANN mit HEINZ SCHÜRMANN, OLEGARIO GONZÁLES DE CARDENAL und HANS URS VON BALTHASAR, Theologie der Befreiung. Einsiedeln 1977; K. RAHNER u. a. (Hrsg.), Befreiende Theologie. Der Beitrag Lateinamerikas zur Theologie der Gegenwart (Urban-Taschenbücher 627), Stuttgart—Berlin—Köln—Mainz 1977; G. GUTIERREZ, Theologie der Befreiung. München/Mainz ³1978.

¹⁵ Die Perikope von der Versuchung Jesu, in der dieses Wort zitiert wird, spielt in der südamerikanischen Befreiungstheologie eine besondere Rolle; vgl. z. B. L. BOFF, Rettung in Jesus Christus und Befreiungsprozeß, Concilium 10 (1974) 421.

sowohl vom liberalen Kapitalismus als auch vom marxistischen Kollektivismus (vgl. Nr. 495 sowie 542—546). Beide Formen der Idolatrie widersprechen auch dem christlichen Humanismus. Denn beide verplanen den Menschen im Dienst der Wirtschaft, statt die Wirtschaft im Dienste des Menschen zu gestalten (Nr. 497)¹⁶.

Macht und Autorität sind legitim und notwendig (vgl. Nr. 498—500). Aber „die politische Macht wird vergöttlicht, wenn sie in der Praxis dem Absoluten gleichgesetzt wird. Daher ist die totalitäre Verwendung der Macht eine Form von Idolatrie und als solche verwirft sie die Kirche (vgl. GS 75). Mit Trauer stellen wir die Anwesenheit vieler autoritärer Regime und sogar die unterdrückender Regime auf unserem Kontinent fest¹⁷. Sie sind eines der schwerwiegendsten Hindernisse für die umfassende Entwicklung der Rechte des Menschen, der Gruppen und der Staaten selbst“ (Nr. 500). „Unsere Völker müssen dringend vom Idol der verabsolutierten Macht befreit werden, um zu einem gesellschaftlichen Zusammenleben in Gerechtigkeit und Freiheit zu gelangen“ (Nr. 502). „Auch der Hedonismus wurde auf unserem Kontinent zu einem Absolutum. Die Befreiung von diesem Idol des Vergnügens- und Konsumdenkens ist ein Gebot der christlichen Soziallehre“ (Nr. 506 Anm. 3).

Es ist deutlich geworden: Das Gebot, Gott allein anzubeten, verleiht dem Christen Freiheit. Es bewahrt ihn vor der Versklavung an relative Werte. Es befreit ihn von den Idolen des verabsolutierten Reichtums, der verabsolutierten Macht und des verabsolutierten Vergnügens und des Konsums. Es hilft ihm bei der Verwirklichung seiner wahren Würde in einem christlichen Humanismus.

Das Gesagte beleuchtet den Sinn der frei gewählten Armut. Da die Ordensleute „in Armut leben wie der Herr, und da sie wissen, daß Gott der einzige absolute ist, teilen sie ihre Güter, sie verkünden, daß Gott und seine Gaben nicht verdient werden können, und auf diese Weise setzen sie die neue Gerechtigkeit ein und verkünden ‚auf besondere Weise‘, daß das Reich Gottes über allem Irdischen und selbst seinen höchsten Ansprüchen steht (LG 44); mit ihrem Zeugnis klagen sie im Geist des Evangeliums jene an, die dem Geld und der Macht dienen und die egoistisch jene Güter für sich beanspruchen, die Gott dem Menschen zum Wohl der gesamten Gemeinschaft gewährt“ (Nr. 747)¹⁸.

Wie man sieht, haben die Bischöfe in Puebla mit sicherem theologischem Instinkt und mit realistischem Blick für die wirklichen Abhängigkeiten und Versklavungen des Menschen die befreiende und humanisierende Bedeutung des ersten der Zehn Gebote erfaßt und zugleich die Kritik Jesu am Reichtum (vgl. Mk 10, 17—22; Lk 6, 24; 12, 13—21; 16, 9—15. 19—31) und an der weltlichen Macht (vgl. Mk 10, 42—45) bekräftigt.

¹⁶ Es wird hier Bezug genommen auf *Populorum progressio* 34 (s. Anm. 7); vgl. auch *Gaudium et spes* 25: „Etenim principium, subiectum et finis omnium institutorum socialium est et debet esse humana persona, quippe quae, suapte natura, vita sociali omnino indigeat.“

¹⁷ Im ursprünglichen Text hieß es undifferenziert: „die Anwesenheit vieler unterdrückender Regime auf unserem Kontinent“; zu dieser Änderung vgl. BURCHARDT (s. Anm. 3) 93. Im übrigen wird hier die Ideologie der Nationalen Sicherheit verurteilt (vgl. dazu auch Nr. 547—549).

¹⁸ Vgl. damit die Ausführungen über die Armut bei J. B. METZ, *Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge*, Freiburg 1977, 48—63.

2. Haben und Sein

Die Bischöfe in Puebla greifen die Unterscheidung von Haben und Sein auf und betonen den Vorrang des Seins vor dem Haben. Innerhalb der Darstellung der Wahrheit über den Menschen erklären sie, der ureigene Inhalt der christlichen Botschaft über die Würde des Menschen bestehe darin, mehr zu sein, und nicht darin, mehr zu haben (vgl. Nr. 339). Bei der Forderung der Befreiung vom Idol des Reichtums stellen sie klar, die Wirtschaft müsse sich am Menschen orientieren. Dies werde der einzige Ausweg dafür sein, daß das „Besitzen“ nicht das „Sein“ erstickte (vgl. Nr. 497). Für die Familie verlangen sie eine Pastoral, die dem „mehr Sein“ den Vorrang gibt vor der Tendenz, „mehr“ zu haben, zu können und zu wissen, ohne mehr zu dienen. Sie rücke das Geben vor das Nehmen (vgl. Nr. 599). Die Bischöfe beklagen bei vielen Laien die Spaltung zwischen Glauben und Leben, die durch den Säkularismus und durch ein System verschärft werde, das das Mehrhaben dem Mehrsein überordne (vgl. Nr. 783). In ihren Richtlinien für die Pastoral der Armen drängen die Bischöfe auf einen einfachen Lebensstil in der Kirche und ein völliges Vertrauen auf den Herrn: „denn“, so fahren sie fort, „bei ihrer Evangelisierung zählt die Kirche mehr auf das Sein und die Kraft Gottes und seiner Gnade als auf das ‚Mehrhaben‘ und die weltliche Gewalt. So wird sie das Bild der echten Armut bieten, sie wird für Gott und den Bruder offen und immer bereit sein, und in ihr werden die Armen die Möglichkeit einer wirklichen Beteiligung haben und in ihrem Wert anerkannt werden“ (Nr. 1158).

Nach diesen Äußerungen geht es in Südamerika nicht allein darum, daß die Menschen mehr haben, besitzen, können und wissen; es geht entscheidend darum, daß sie mehr sind, geben und dienen.

In seiner Ansprache an das Diplomatische Corps am 7. Januar 1965 ging Paul VI. auf die technische und wirtschaftliche Entwicklung in der Welt ein hob dabei mit Nachdruck hervor: Es genügt nicht, daß der Mensch in dem wächst, was er hat; er muß in dem wachsen, was er ist¹⁹. Ähnlich äußerte sich der Papst am 10. Juni 1969 in seiner Rede vor der Internationalen Arbeitsorganisation in Genf²⁰. Das II. Vatikanische Konzil lehrte in der Konstitution *Gaudium et spes* (1965), worauf man sich in Puebla bezog (vgl. Nr. 339 und 497): „So wie das menschliche Schaffen aus dem Menschen hervorgeht, so ist es auch auf den Menschen hingeordnet. Durch sein Werk formt der Mensch nämlich nicht nur die Dinge und die Gesellschaft um, sondern vervollkommnet er auch sich selbst. Er lernt vieles, entwickelt seine Fähigkeiten, überschreitet sich und wächst über sich empor. Ein Wachstum dieser Art ist, richtig verstanden, mehr wert als zusammengegraffter Reichtum. Der Wert des Menschen liegt mehr in ihm selbst als in seinem Besitz (*magis valet homo propter id quod est quam propter id quod habet*). Ebenso ist alles, was die Menschen zur Erreichung einer größeren Gerechtigkeit, einer umfassenderen Brüderlichkeit und einer humaneren Ordnung der gesellschaftlichen Verflechtungen tun, wertvoller als der technische Fortschritt“ (Nr. 35). Unter Berufung auf Paul VI. unterstrich die Gemeinsame Synode der deutschen Bistümer

¹⁹ Vgl. AAS 57 (1965) 232.

²⁰ Vgl. AAS 61 (1969) 500 (Nr. 21); Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente mit einer Einführung von OSWALD VON NELL-BREUNING SJ, Kevelaer 1975, 482.

in ihrem Beschluß „Kirche und Arbeiterschaft“ die immaterielle Seite der Lebenslage des Arbeiters und gab dem entsprechenden Abschnitt die Überschrift: Vom Mehrhaben zum Mehrsein²¹.

In seiner Enzyklika „Redemptor hominis“ stellte Johannes Paul II. fest: Es geht nicht so sehr darum, „mehr zu haben“, sondern „mehr zu sein“²².

Gabriel Marcel (1889–1973) untersuchte die Existenzweisen Sein und Haben philosophisch und theologisch²³. Erich Fromm (1900–1980) analysierte in einem überaus erfolgreichen Buch die beiden Daseinshaltungen empirisch, psychologisch und gesellschaftlich²⁴. Er plädiert für die „Stadt des Seins“ und rechnet zu dem Sein auch den Willen zu geben, zu teilen und zu opfern²⁵. Der Brasilianer Paulo Freire (geb. 1921), der in seiner Philosophie sowie Erziehungs- und Bildungstheorie²⁶ u. a. unter dem Einfluß von Marcel und Fromm steht, entwickelte eine Pädagogik, die sich als Pädagogik des Seins charakterisieren läßt²⁷.

Die Kirche müßte heute der Welt in glaubwürdiger Weise das Zeugnis geben, daß der Wert des Menschen mehr in seinem Sein als in seinem Haben begründet ist.

3. Zivilisation der Liebe

Die Bischöfe in Puebla erwarten von den in den kirchlichen Basisgemeinschaften vereinten Christen und von den Jugendlichen einen besonderen Beitrag zur Verwirklichung der „Zivilisation der Liebe“. Die Mitglieder der Basisgemeinschaften sollen helfen, „den Egoismus und das Konsumdenken“ der Gesellschaft in Frage zu stellen“. Sie sollen die Berufung zur Gemeinschaft mit Gott und ihren Brüdern deutlich machen,

²¹ Vgl. Kirche und Arbeiterschaft 2.3.2, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg–Basel–Wien 1976, 342–345.

²² Vgl. Die Würde des Menschen in Christus. Die Antrittsenzyklika „Redemptor hominis“ Papst Johannes Pauls II. Mit einem Kommentar von B. HÄRING, Freiburg–Basel–Wien 1979, 58.

²³ G. MARCEL, Sein und Haben. Paderborn 1968. J.-P. SARTRE (vgl. Das Sein und das Nichts) unterscheidet drei Kategorien der konkreten menschlichen Existenz: Tun, Haben und Sein; vgl. dazu auch Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. von J. RITTER, III, Darmstadt 1974, 983.

²⁴ E. FROMM, Haben und Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft. Stuttgart 1979 (141.–190. Tausend); vgl. dazu auch W. KASPER, Zukunft aus dem Glauben, Mainz 1978, 35.

²⁵ Vgl. a. a. O. 101–108; 200 („Stadt des Seins“).

²⁶ Vgl. z. B. Erziehung als Praxis der Freiheit. Beispiele zur Pädagogik der Unterdrückten. Sachbuchrororo Erziehung und Schule 7058. Reinbek bei Hamburg 1977; ders., Pädagogik der Unterdrückten. Bildung als Praxis der Freiheit. rororo 6830. 1979. — In Medellín (vgl. Erziehung 8. und 9; s. Anm. 6) und Puebla (vgl. Nr. 1012 bis 1062, bes. 1026) sprach man von „befreiender Erziehung“, d. h. von einer Erziehung, die den zu Erziehenden zum Subjekt seiner eigenen Entwicklung wandelt. Auch das gehört zur Existenzhaltung des Seins.

²⁷ Vgl. zum Ganzen J. HERNANDEZ, Pädagogik des Seins. Paulo Freires praktische Theorie einer emanzipatorischen Erwachsenenbildung. Lollar 1977. P. Freire, dessen Gedanken von Dom Helder Camara (vgl. Le désert est fertile. Paris 1971) aufgenommen wurden, erhielt 1975 die Ehrendoktorwürde der katholischen Universität Löwen.

²⁸ Vgl. damit den Ausdruck „Zivilisation des Konsums“ in Nr. 435.

„indem sie einen wertvollen Anstoß zum Aufbau einer neuen Gesellschaft, der ‚Zivilisation der Liebe‘, geben“ (Nr. 642). Die Jugendlichen sollen in der Kirche „die Stätte ihrer Gemeinschaft mit Gott und den Menschen suchen und finden, um die ‚Zivilisation der Liebe‘ zu errichten und den Frieden auf der Grundlage der Gerechtigkeit zu verwirklichen“ (Nr. 1188; vgl. auch 1192).

Geradezu programmatisch sprechen die Bischöfe in ihrer Botschaft an die Völker Lateinamerikas über die Zivilisation der Liebe (Nr. 8)²⁹. Diese, so führen sie aus, wird inspiriert vom Wort, vom Leben und von der Ganzhingabe Christi. Sie basiert auf der Gerechtigkeit, der Wahrheit und der Freiheit. „Die christliche Liebe sprengt die Kategorien von Regimen und Gesellschaftssystemen, denn ihr wohnen die unüberwindliche Kraft des Ostergeheimnisses, der Wert des Leidens am Kreuz und die Zeichen des Sieges und der Auferstehung inne. Aus der Liebe entsteht das Glück der Gemeinschaft, sie setzt die Maßstäbe für die Mitbeteiligung.

Die Gerechtigkeit ist, das wißt Ihr, ein heiliges Recht aller Menschen, das ihnen von Gott selbst übertragen wurde. Sie gehört zum innersten Wesen der Botschaft des Evangeliums. Die vom Glauben erleuchtete Wahrheit ist die unversiegbare Quelle, aus der wir die Kraft für unsere ethischen Entscheidungen beziehen. Sie setzt die authentischen Normen für ein würdiges Leben fest. Die Freiheit ist eine kostbare Gabe Gottes, sie ist die Konsequenz unseres Menschseins und unverzichtbares Element für den Fortschritt der Völker.

Die Zivilisation der Liebe ist unvereinbar mit Gewalt, Egoismus, Verschwendung, Ausbeutung und moralischen Verfehlungen. Auf den ersten Blick scheint sie ein Begriff zu sein, dem die notwendige Kraft zur Überwindung der schweren Probleme unseres Zeitalters fehlt. Wir versichern Euch jedoch: es gibt im Sprachschatz des Christen keinen kraftvolleren Begriff als diesen. Er hat die gleiche Bedeutung wie die Kraft Christi selbst. Wenn wir nicht an die Liebe glauben, so glauben wir auch nicht an jenen, der da sagt: ‚Ich gebe euch ein neues Gebot: Liebet einander, wie ich euch geliebt habe‘ (Joh. 15, 12).“ Die Liebe übt die Vergebung sowie ein großes Maß an Verzicht und Solidarität. Sie verurteilt die absoluten Teilungen und alle psychologischen Mauern, die trennen. Sie tritt für die Integration ein. Sie lehnt Abhängigkeit und Unterwerfung ab.

Mit diesen Darlegungen, die keiner Kommentierung bedürfen, haben die latein-amerikanischen Bischöfe sich zu dem bekannt, was das II. Vatikanische Konzil in *Gaudium et spes* verkündete: Das neue Gebot der Liebe bildet das Grundgesetz (*lex fundamentalis*) der menschlichen Vervollkommnung und folglich auch der Umwandlung der Welt (Nr. 38).

Die vorgestellten Glaubens- und Lebenshilfen können als eine Einheit betrachtet werden. Sie lassen das Idealbild eines modernen Christen erkennen. Dieser lebt die Freiheit, die das erste Gebot schenkt, schätzt das Sein höher als das bloße Haben und bemüht sich um die Zivilisation der Liebe.

Prof. Dr. H. Schützeichel, Trier

²⁹ Es wird hier hinzugefügt: según luminosa visión de Pablo VI. Dieser Papst hat mehrfach über die Bedeutung der Liebe gesprochen, z. B. in seiner Eröffnungsrede vor der II. Vollversammlung des CELAM in Medellín am 24. August 1968 (vgl. AAS 60 [1968] 647/648). Der Ausdruck „Zivilisation der Liebe“ begegnet auch in der Botschaft Johannes Pauls II. zur Fastenzeit 1980 (vgl. *L'Osservatore Romano*. Wochenausgabe in deutscher Sprache. 22. Februar 1980, S. 1).

Umweltbewußtsein in ethischer Sicht

Das Thema Ökologie, wie das griechische Fremdwort für Umwelt heißt, gehört zum publizistischen Alltag. Neben wissenschaftlichen Erörterungen wird fast regelmäßig von Umweltskandalen berichtet. Ob ökologische Horror-Nachrichten aber nicht eher momentan schockieren als echtes Umweltbewußtsein und Umweltverantwortung wecken? Wer besitzt Umweltbewußtsein? Wer sich im Paragraphendschungel zum Beispiel des Abfallbeseitigungsgesetzes auskennt? Wer theoretische Kenntnisse in Physik, Chemie, Botanik, Zoologie hat? Wer sich einer Umweltschutzinitiative anschließt? Sind Menschen, die für stimmungsvolle Waldspaziergänge schwärmen, die der „rustikalen Nostalgie“ oder dem augenblicklichen Trend des Bollerofen-Comeback verfallen, umweltbewußt? Diese Fragen dürfen nur bedingt mit ja beantwortet werden. Juristische Kompetenz, naturwissenschaftliche Kenntnisse und politische Mobilisierung können sogar Zeichen der Verdrängung von Umweltbewußtsein sein; möglicherweise agiert und protestiert man, um alltäglich fälligen Umweltpflichten vor der „eigenen Haustür“ auszuweichen.

Umweltbewußtsein setzt echte Betroffenheit und innere Überzeugung voraus; umweltbewußt ist, wer über die im vielschichtigen Begriff Umwelt enthaltenen Zusammenhänge Bescheid weiß und aus diesem seinem ökologischen Wissen in seinem persönlichen Verhalten Konsequenzen zieht. Umweltbewußtsein lebt an der Nahtstelle zwischen Umweltwissen und Umweltgwissen.

Lebensraum Erde

Was heißt Umwelt? Der dichte Sinngehalt dieses Begriffs kommt am besten zum Ausdruck, wenn man vom Wort Ökologie ausgeht. Es lotet tiefer als die deutsche Vokabel Umwelt. Ökologie heißt nämlich „Lehre (Logie) über das Haus (Oko)“, das heißt über das Haus, in dem wir Menschen als irdische Wesen beherbergende Heimat haben. Menschliche Umwelt gleicht einem Haus, in dem wir Menschen „untergebracht“ sind, um leben und überleben zu können. Unsere irdische Behausung besteht selbst wieder aus vielen einzelnen „Räumen“. Erst sie alle zusammen machen menschliche Umwelt aus; sie ist ein eines Ganzes: der geologisch-botanisch-zoologisch-klimatologische Wohn- und Lebensraum Erde.

Entscheidend ist das störungsfreie Zusammenspiel der verschiedenen Dimensionen. Umwelt hat wahrhaft „komplexen“ Charakter: jede Ebene (Erdboden mit Wasserhaushalt, Pflanzenwelt, Tierreich, Luftraum) ist mit der anderen „verwickelt“. Die Sicherung des sogenannten ökologischen Gleichgewichts macht die Gesundheit des Umwelt-Haushalts aus.

Umweltschutz bedeutet nun die tatkräftige Bemühung, den ökologischen Bestand zu sichern. Umweltschutz-Maßnahmen sollten im wesentlichen prophylaktisch sein, nicht erst dann erfolgen, wenn menschliche Umwelt „verunfallt“ ist. Die dem Menschen als irdische Wohnstätte zugewiesene und anvertraute Umwelt stellt sich zunächst einmal als Natur dar. Umweltbewußtsein ist Naturbewußtsein! Es umfaßt Kenntnis und Bejahung aller der menschlichen Behausung gesetzten Grenzen. Ja, Behausung ist immer schon Begrenzung. So hat Ökologie bzw. Umwelt „von Hause aus“ mit Begrenzung zu tun. Natur ist keine kosten- und folgenlos verbrauch- oder gar verschwendbare Ware, kein wohlfeiler Konsumartikel, sondern ein Lebensraum, eine Um-Welt, deren einzelne „Regionen“

(Wasser, Luft, Bodenschätze) nur beschränkt genutzt, maßvoll ausgenutzt und verantwortlich benutzt werden dürfen.

Grenzen — Bewußtsein

Umweltbewußtsein ist Grenzen-Bewußtsein! Anerkennung, Bejahung und „Würdigung“ dieser Grenzen des Raumschiffs Erde aber ist bereits Ethik (Ethos) im griechischen Sinne dieses Wortes. Umweltethik bedeutet umfassende sittliche Verantwortung gegenüber jenem ökologischen Komplex, der uns als Gefüge umgibt, umschließt und Grenzen setzt. Der Umweltethik geht es um persönliche Anerkennung und innere Bejahung genannter Grenzen. Grenzen aber werden nur dann anerkannt, wenn der Mensch vor dem ihn Begrenzenden Ehrfurcht hegt. Somit ist Ehrfurcht vor der Natur-Umwelt erste Forderung einer Umweltethik. Ehrfurchtslosigkeit bedeutet ja das Absterben des Wertsinnes überhaupt. Ohne ehrfürchtige Einstellung vermag der Mensch die Natur nicht in ihrer Wertigkeit zu erkennen, zu schätzen und zu würdigen. Natur und Landschaft stellen nicht zuletzt ideelle Werte dar, die man nicht einfach in einer Kosten-Nutzen-Analyse mit materiellen Werten vergleichen kann. Erlebnis und Bereicherung der Menschen durch den Genuß einer harmonischen und ansprechenden Landschaft lassen sich kostenmäßig ebenso wenig ausschöpfen, wie sich der Wert der Akropolis von Athen nach dem Handelspreis des darin verbauten Calciumcarbonats bemessen läßt.

Leben mit der Natur

Bei den „Primitiven“, die über ein erstaunliches Maß an ökologischen Weisheiten verfügen, wird Natur als ein Garten angesehen, der gehegt und gepflegt werden will. In Agrarhochkulturen lebt der Mensch mit der Natur in einem vertrauten, ja trauten Verhältnis, was nicht ausschließt, daß er mit ihr auf Leben und Tod ringen muß. In der Neuzeit wird solch geradezu intimer Umgang mit Natur abgelöst durch forsche technische Eingriffe in natürliche Spiel- und Lebensräume. Zunehmend vergißt der industrietechnologisch gesonnene Mensch, daß er zur Natur gehört, daß er selbst als Naturwesen in die Natur eingegliedert ist.

Bleibt der Mensch Sachverwalter der ihm überantworteten Natur, oder spielt er sich in einem irrigen Herrschaftsverständnis als Vergewaltiger und Verunstalter der natürlichen Lebensräume auf? Es muß zum menschlichen Bewußtsein kommen: Ausschlachtung der Natur und unbeherrschte Ausbeutung ihrer Schätze sind sittlich unerlaubt, weil sie Vermessenheit und Maßlosigkeit verraten, die dem Sinn menschlicher Herrschermacht über die Erde widersprechen. Vielmehr gilt es, einen Lebensstil zu entfalten, der die Natur schont. Schonung aber verlangt Achtung vor den unverfügbaren ökologischen Gesetzmäßigkeiten, von deren Wahrung Gedeih und Verderb der menschlichen Wohnstatt abhängen.

„Landschaftsverbrauch“

Wo solche Überlegungen fehlen, da kann man gar nicht realisieren, was zum Beispiel „Landschaftsverbrauch“ meint, von dem gegenwärtig in Diskussionen um Autobahnbau oft die Rede ist. Hier kommt ein zweites Element der Umweltethik in Sicht: Einsetzung der Natur in ihr Natur-Recht. Der Natur eignet das Recht, nach ihrer Art, natürlich, das heißt nach den biologischen Gesetzen des Werdens und Vergehens, geachtet zu werden.

Das „ökologische Naturrecht“ weist aber noch eine andere Variante auf: der Mensch seinerseits hat ein Recht auf Natur. Sie ist Gegenstand von menschlichen Rechten. Natur-

recht ist ein urtümliches Menschenrecht. Die auf diesem Planeten „hausenden“ Menschen haben ein Recht auf ökologisch heile Um-Welt. Schutz des menschlichen „Oikos“ (= Haus) ist Pflicht des Menschen, der als Teil dieses Hauses zum verantwortlichen Haus-Halter seiner Umwelt-Wohnung bestellt wurde. Umweltbewußtsein beinhaltet demnach die Erkenntnis, daß die durch allerlei Umweltbelastungen und gigantischen Konsum aus dem ökologischen Gleichgewicht geratene Natur wieder in ihr Recht gesetzt werden muß.

Aus solch ökologischem Naturrecht folgen verschiedene naturrechtliche Ansprüche, zum Beispiel das Recht auf gute, atembare, gesundheitsdienliche, lebensförderliche Luft. Die Rede von „Naturrecht auf gute Luft“ hätte zu früheren Zeiten absurd geklungen, wo Luft und Wasser als nicht-knappe Güter galten, mit denen man deswegen auch nicht zu haushalten (= sparen) brauchte. Diese Auffassung hat im wahrsten Sinne des Wortes „ausgewirtschaftet“. Erwägen wir aber wirklich, daß die Freiheit, frische Luft zu atmen, zu den Freiheiten des Menschen zählt? Naturrecht auf (gute) Luft ist keine Selbstverständlichkeit mehr, muß sie doch teuer erkauft werden, wie man aus der „Vermarktung“ der „Luft“-Kurorte erkennen mag. Luft als teures Gut! Sie gilt es als Lebenselement zu erhalten, rein zu halten.

Von solchen Überlegungen her wird ein umweltbewußter Mensch auf den Begriff Gemeinwohl stoßen. Der menschliche Beheimatungsraum stellt nämlich ein Gebilde dar, das an Gemeinwohlpotenz nicht übertroffen werden kann. Zunächst einmal bedarf es der Einsicht, daß Umwelt ein Ganzes und Eines bildet. Entscheidend ist der Blick für den gesamten Zusammenhang. Umweltschutz ist mehr als Vogelschutz, mehr als Pflanzenschutz, mehr als Gewässer- und Lärmschutz! In der Praxis ist man selbstverständlich auf solche ökologische Arbeitsteilung angewiesen. Bleibt man aber auf solche Teilaspekte fixiert und fanatisch einprogrammiert, dann sieht man „vor lauter Bäumen den Wald nicht mehr“ — der „Wald“ wäre hier eben die Ganzheit Umwelt. Umweltbewußtsein ist echt globales Bewußtsein. Gibt es Gemeinsames, gibt es (um die alte deutsche Sprachform zu gebrauchen) „Gemeineres“ als Luft und Wasser? Es gibt gar kein Gemeinwohl, das all-gemeiner wäre als das ökologische System unserer Erde, auf das wir alle ungeteilt angewiesen sind. Wir alle atmen ein und dieselbe Luft, trinken ein und dasselbe Wasser!

Gemeingut ersten Ranges

Ein weiterer Gesichtspunkt: Mensch und Natur stellen zusammen eine Einheit dar. Umweltbewußtsein bedeutet Berücksichtigung der innigen Zusammengehörigkeit von Mensch und Natur. „Auseinandersetzung“ mit der Natur glückt nur, wenn man sich mit ihr „zusammen-setzt“. Schließlich wird Umweltschutz deswegen zur sittlichen Aufgabe, weil auch kommende Generationen eine wohnliche Behausung antreffen wollen. Umweltbewußtsein ist Generationen-Bewußtsein! Umwelt ist Gemeingut ersten Ranges. Endlich läuft Umweltbewußtsein auf ein Verhalten hinaus, das im Wissen um genannte Begrenzungen „asketisch“ ist. Askese besagt nichts anderes als Bewußtsein der Grenzen und entsprechend folgerichtiges Verhalten: Sparsamkeit. Ohne Verzicht und Opfer ist Heilung der Umwelt nicht zu haben. Askese ist Überlebenstraining! Dabei muß jeder persönlich bei sich selbst beginnen, ehe er von „anderen“ Einschränkungen verlangt oder ungeduldig auf staatliche Zwangsmaßnahmen pocht. Umweltethik ist Sache der freien sittlichen Entscheidung.

Prof. Dr. M. Rock, Mainz

PAVEL, Falk-Giselher: Die klientenzentrierte Psychotherapie. Entwicklung — gegenwärtiger Stand — Fallbeispiele. München (Pfeiffer). 1978. 184 S. 24,— DM.

Der Autor dieses Buches, das in der Reihe „Leben Lernen“ (Band 31) des Pfeiffer Verlages erschien, ist Leiter der Erziehungs- und Lebensberatungsstelle des Bistums Trier in Trier. Er war seit den Anfängen der Gesprächspsychotherapie (GT) im deutschen Sprachraum an deren Verbreitung und Weiterentwicklung als engagierter und profilierter Vertreter beteiligt und legt mit diesem Buch eine Darstellung vor, die mehr ist als „noch eine Veröffentlichung über Gesprächstherapie“.

Nach einem informativen Abriss über die Entwicklungsgeschichte der GT stellt Pavel in den folgenden Kapiteln in Theorie und Praxis die neueren Ansätze in der Therapie-forschung und -anwendung dar, die so bisher im deutschen Sprachraum noch nicht zugänglich waren. Seine Ausführungen über die erlebnisaktivierenden Methoden verdeutlichen gut, daß die heutige GT weit mehr ist als „nur das zu sagen, was der Klient schon in sich selbst schon gesagt hat“ („Spiegeln“). GT erscheint hier sehr zu Recht als ein integrativer Therapieansatz, der eine Fülle von Möglichkeiten bietet, unterschiedliche Aspekte des Therapeutenverhaltens im Eingehen auf die komplexe Erlebniswelt des Klienten fruchtbar zu machen, ohne dabei die grundsätzliche Orientierung an der Person und dem Erleben des Gesprächspartners aufzugeben.

Die folgenden Kapitel über die klientenzentrierte Kinder-, Partner-, Familien- und Gruppentherapie geben einen guten Einblick über den gegenwärtigen Diskussionsstand in diesen Bereichen. Lediglich das Beispiel zur Familientherapie erfüllt nicht ganz die Erwartungen, da es sich mehr um eine Einzeltherapie von Familienmitgliedern handelt als um eine Arbeit an den verfestigten und gestörten Beziehungs- und Kommunikationsstrukturen des Gesamtsystems dieser Familie.

Fragt sich abschließend, welchen Wert dieses psychologische Buch für den Theologen haben kann. Obwohl keinerlei direkt theologische Themen angesprochen werden, so kann doch die Darstellung von F.-G. Pavel für all die Seelsorger von Nutzen sein, die in ihrer täglichen Arbeit in so wichtigen Bereichen wie der seelsorgerlichen Gesprächsführung mit Einzelnen, Paaren, Familien und Gruppen zurechtkommen müssen. Gerade die umfangreichen Gesprächsbeispiele (Tonbandprotokolle) sind hier besonders instruktiv, und das nicht nur als Modelle einer gelungenen und effektiven Zuwendung zum anderen. Es ist auch sicher für viele Seelsorger, die subjektiv unter ihrer scheinbaren Erfolglosigkeit zu leiden haben, beruhigend zu lesen, wie sich ein sogenannter Experte über viele Stunden und mit vielen Verlegenheitsäußerungen mit seinem Gesprächspartner durch dessen Blockaden und Widerstände mühsam hindurcharbeitet, ehe ein erlebbarer Erfolg sichtbar wird. Insofern lohnt sich der Kauf dieses Buches aus mehrerer Hinsicht auch für den Theologen.

A. J. Hammers, Trier

ROCK, Martin: Anarchismus und Terror. Ursprünge und Strategien (edition spee 2). Trier, Spee-Verlag. 1977. 106 S. 11,80 DM.

Der Autor, Professor für Sozialethik an der Universität Mainz, bekannt durch einschlägige Publikationen unter anderen zur Kriegs- und Aggressionsforschung, zu Umweltfragen und zur Theologie der Revolution, deckt scharfsinnig und stilistisch brillant den bagatellisierenden Schlagwortcharakter des Anarchismus und Terrorismus und das „mehr unterschwellige als augenscheinliche Zusammenspiel von anarchistischen und terroristischen Trends“ (9) auf.

Ausgehend von der Wortbedeutung „an-archia“, Zustand ohne Herrschaft, ohne staatliche Gewalt und politische Gesetzgebung, tiefer noch, von der Negation von „archä“, nämlich fehlender Anfang, Anhaltspunkt und Ugrund, ja Grund- und Haltlosigkeit schlechthin, macht M. Rock aus ethischer Perspektive die radikale Bedrohung gesellschaftlicher Ordnung und verbindlicher Zielbestimmung bewußt.

Auf dem Hintergrund ideengeschichtlicher Studien von den Griechen bis zum Neo-Anarchismus im 20. Jahrhundert legt der Verfasser überzeugend dar, daß Anarchismus zwar nicht notwendigerweise zum Terrorismus führt, daß aber der gemeinsame Nenner seiner Varianten, nämlich „individualistische Freiheit und systematische Ablehnung etablierter staatlicher Gewalt“ (26), den besten Nährboden für Terrorismus bildet.

Zur Erhärtung seiner These von der verdeckten „Schleifung“ sämtlicher Institutionen und Instanzen mit „Autoritäts“-Anspruch und Verbindlichkeitscharakter (7) weist er sachkundig und röntgenscharf anarchoide Entwicklungen im heutigen Gesellschaftsleben nach. Zunehmende „Ver-Wesung“ (31) identifiziert er beispielsweise in der Relativierung von Normen und Grundwerten, deren notwendige Rückgewinnung „ungleich härtere Maßnahmen und Opfer fordern wird als deren rechtzeitige und konsequente Verteidigung“ (34). Anarchoides Klima ermittelt er in subtiler Aufweichung des Mitteilungscharakters der Sprache, oft im Gewande von Solidaritätsbegriffen, denen sich niemand entziehen kann, aber auch in insistierendem Hinterfragen von Staat und Recht, Schule und Kirche, in der Verleumdung von Privateigentum, Ehe und Familie wie in der Zerstörung weiblicher Identität durch falsch verstandene Emanzipation (30–65).

Im zweiten Teil seines Werkes dekuviert M. Rock, wiederum von der Wortbedeutung ausgehend, Terror als organisierte Angst und kalkulierte Willkür, als lähmende Verunsicherung und sadistische Erpressung oder Zermürbung. Über die feinnervigen Zusammenhänge von Anarchismus und Terrorismus hinaus analysiert er das Psychogramm des Terroristen in seiner äußerst sensiblen Ich-Bezogenheit und verkrampten Abwehrhaltung gegenüber einer mehr eingebildeten als tatsächlichen Notsituation (66–84).

Mit der bloßen Erforschung des *circulus vitiosus* von Anarchismus und Terror ist es dem Verfasser jedoch nicht getan; aus sozialetischer Perspektive sucht er nach Wegen zu dessen Behebung: Kritik am Anarchismus heißt positive Würdigung der Autorität als Sozialprinzip, heißt Autorität, die verantwortungsvoll und wirksam für eine fruchtbringende Entwicklung von Person und Gesellschaft sorgt, Macht in dienender Funktion ausübt und eben dadurch Geltung und Einfluß, Anerkennung und Würde gewinnt (42–45).

Der angeblich um Freiheit kämpfende, aber in selbstsicherer Individualautonomie neue Unfreiheiten setzende Terrorismus findet seine wirksamste Gegenkraft in der Erfahrung, daß sich menschliches Selbstsein in der Bezogenheit auf den anderen und die Allgemeinheit realisiert, daß Abhängigkeit auf der Grundlage von Einverständnis keine Einengung bedeutet und daß Entscheidung Freiheit durch Festlegung ist (82/83).

Der Herausforderung durch Anarchismus und Terror, so bilanziert Rock, kann nicht durch Symptombekämpfung, sondern nur durch ein ausdrückliches Bekenntnis zur staatlichen Ordnung einerseits sowie durch Bewußtmachen und behutsames und beständiges Kurieren der „moralischen Verursachung“ (89) anarcho-terroristischer Trends andererseits begegnet werden. Die dazu notwendige Aufarbeitung metaphysischer Leere und des Verlustes an transzendenter Bindung (67) sieht der Autor erschwert durch Wohlstandsdenken, „Technologie als Mentalität“ und Glaube an die Befriedigung menschlicher Bedürfnisse mittels immer höherer technischer Standards, die die Sinnfrage auf materialistische Werte reduzieren, technokratisch beantworten oder gar ausklammern (92).

Bleibt nur zu hoffen, daß viele Bürger, insbesondere Verantwortliche in Staat, Kirche und Gesellschaft, aus M. Rocks hochbedeutsamen Untersuchungsergebnissen grundsätzliche Erkenntnisse gewinnen und aktuelle Konsequenzen ziehen, um die lebensbedrohende Perversion von Kommunikation und öffentlicher Sicherheit abzuwehren beziehungsweise ihren Gefahren vorzubeugen.

H. Bogerts, Trier

BOHLEN, Reinhold: Der Fall Nabot. Form, Hintergrund und Werdegang einer alttestamentlichen Erzählung (1 Kön 21). (Trierer Theologische Studien 35) — Trier: Paulinus-Verlag, 1978. 440 S. Kart.

In seiner Trierer Dissertation analysiert Vf. das jüngst viel behandelte Kapitel 1 Kön 21 umfassend, eindringend, methodisch reflektiert und anregend. Alle Entscheidungen begründet er ausführlich. Beachtenswerte Thesen stellt er vor allem zur Literar- und Redaktionskritik sowie zur Überlieferungsgeschichte des Textes auf. Das Buch enthält Abkürzungs-, Literaturverzeichnis und drei Tafeln: eine Tabelle zur Formkritik sowie, nach Sätzen gegliedert, hebräisch und deutsch, die literarkritisch getrennten Textstücke.

Ein geschickt aufbereiteter Forschungsüberblick führt in die Problematik ein. Text- und Literarkritik stellt Vf. im selben Kapitel, wenn auch nach getrennten Kriterien dar. Das literarkritische Ergebnis: Kleine Einheit: 21, 1b—9.11—16; Fragment: 21, 17.18ab.19a—d.20a—d; Erweiterungen, u. a.: 21, 19e—g; 21, 20e—22; 21, 23; 21, 24; 21, 25.26; 21, 27—29. Hier und in den folgenden Schritten arbeitet Vf. mit der von WOLFGANG RICHTER beschriebenen Methode.

Die für die inhaltliche Auswertung folgenreiche Ausscheidung des v. 10 leuchtet Rez. nicht ein. Vf.s Hauptargument sind die Verbformen in v. 10 einerseits, v. 12.13 (Wechsel von SK und wayyiqtol) andererseits. 12a: qatal-x ist als explikative Asyndese verständlich; 12b: w-qatal-x für individuellen Sachverhalt der Vergangenheit läßt sich nicht durch 2 Kön 18, 3.4 erklären, denn a) in 2 Kön 18, 3.4 wird im Gegensatz zu 1 Kön 21, 12 nicht erzählt, sondern konstatiert (andere Textsorte); b) 2 Kön 18, 4 ist koordinierende Aufzählung, während 1 Kön 21, 12 aufeinander folgende Sachverhalte benennt. Auch die Sachverhalte in 21, 13 folgen einander zeitlich. Vf.s Behauptung, hier wäre an Stelle der den Progreß bezeichnenden wayyiqtol-Formen „eine weitere Folge von perf. cop. möglich“ (S. 66), überschreitet unsere syntaktische Kompetenz und dürfte nicht zutreffen. Der Wechsel von SK: v. 12 zu wayyiqtol: v. 13 bietet keinen literarkritischen Anstoß. Warum v. 10 angesichts seiner formalen Unterschiede zu v. 12.13 hinzugefügt wurde, sagt Vf. nicht. Belästigt man v. 10 im Text, entsteht auch nicht die Schwierigkeit, in 13ef. 14a die Falschzeugen als Subjekt anzunehmen.

Indem Vf. als ein Ergebnis der Literarkritik die Kleine Einheit nennt, diese aber mit HOSSFELD „definiert durch drei Komponenten: den Neueinsatz eines Textes, die folgerichtige Entfaltung von Geschehen oder Thema und das Erreichen des angestrebten Ergebnisses“ (S. 48 nl), trägt er Kriterien der Formkritik vorschnell auf dieser Ebene ein und präjudiziert sein gleichermaßen wichtigstes und umstrittenstes Ergebnis, 21, 1b—9.11—16 sei eine in sich geschlossene, selbständig tradierte Einheit. Auch in einem anderen Punkt bleibt sein Verständnis von Literarkritik unklar: 19e—g „sondern sich ... literarkritisch von der Erweiterung 17a—19d ab“ (S. 75). Dem widerspricht die Behauptung, daß „17a—19d. 20a—d und 19e—g in der literarischen Überlieferung von Anfang an verbunden waren“ (S. 290). Sollte die Literarkritik auf S. 75 in Wirklichkeit Überlieferungskritik betreiben?

Anschließend beschreibt Vf. die literarkritisch geschiedenen Textstücke unter den Gesichtspunkten strukturelle äußere Form, strukturelle innere Form, ornamentale Form, geprägte Elemente, Ziel. Nicht immer führen die Untersuchungen zu relevanten Ergebnissen. Vor allem die syntaktische Beschreibung ist teils wenig ergiebig, teils leidet sie unter terminologischer und/oder sachlicher Unschärfe.

So gebraucht Vf. zwar die Abkürzungen PK, SK, x-yiqtol (Vf. schreibt yiktol: S. 57 n35; 129 u. ö.; es gibt keine Verbalwurzel KTL), spricht aber zugleich von impf. cons., perf. cop., präterialem Perfekt; er unterscheidet „Aktionsaspekt“ und „Zustandsaspekt“ (S. 116; was ist das?) die Verbformen nennt der Tempus (S. 63.66 u. ö.). Unter die Rubrik Nominalsatz faßt er auch Partizipialsätze (obgleich prädikatives Partizip auch verbale Rektion ausüben kann und die Partizipialsätze — z. B. für individuellen Sachverhalt der Gegenwart — funktionsmäßig in das System der Verbalsätze integriert sind) sowie solche Verbalsätze, deren finites Verb HYY er als „Kopula“ einstuft; in der satzersetzenden Präpositionalverbindung der Präposition y'n mit Inf.cs. in 20e sieht er einen „durch die kausale Konjunktion y'n eröffneten NS“ (S. 200). In der finalen Fügung 2bc Imp — w — PKKF — x nennt er w-PKKF-x S. 110 Finalsatz, S. 124 dagegen

„eine jussivische, in die Zukunft weisende Absichtserklärung“; dem entspricht seine Übersetzung Tafel I („er soll mir ...“). Nach S. 124 knüpft der Kohortativ in 2e an den Imp 2b an (so auch seine Übersetzung Tafel I: „und ich will ...“), nach S. 110 dagegen ist 2e „ein final-konsekutiver Nachsatz“. Auch die Bestimmung des Hauptsatzes mit wayyiqtol: 14c als „Konsekutivsatz“ (S. 110) zeigt, daß hier terminologisch nicht zwischen syntaktischer Form und semantischer Funktion unterschieden wird. Inwiefern 4c statt Zitat einer Rede Nabots (Subjekt des Redeeinleitungssatzes 4b: Nabot) auch eine Reflexion Ahabs (Subjekt in 4b: Ahab) sein könnte (S. 126), bleibt unverständlich, da im Redesatz 4c sowohl 1. als auch 2. pers. begegnen, Ahab aber mit der 2. pers. identisch ist!

Sehr instruktiv sind die forschungsgeschichtlichen Ausführungen zur Gattungsbestimmung. Vf. sieht in der Kleinen Einheit eine „kunstvolle Handlungserzählung“. Die Untersuchung der erzählerischen Motive, geprägten Themen und Schemata zieht neues Material herbei, zeigt aber, wo alttestamentliche Parallelen fehlen, die Gefahren vorschnellen Vergleichs mit anderen Nationalliteraturen. Das „Thema der speziellen königlichen Kaufabsicht“ und das „Schema eines in direkter Rede unterbreiteten Kaufangebots“, in mesopotamischen Texten gefunden, leuchten als aussagekräftige „Parallelen“ nicht ein, erst recht nicht ihre vorsichtige Auswertung für die Datierung der Kleinen Einheit (S. 314; vgl. auch S. 309 und 271: „ggf. auch literarische Abhängigkeit“).

Unter Heranziehung der bisherigen Ergebnisse und im Vergleich mit 2 Kön 9+10 erarbeitet Vf. folgenden Werdegang des Kapitels 1 Kön 21: (1) Fragment 17.18ab. 19.20a—d: frühestens unter Jerobeam II; (2) Kleine Einheit: 1b—9.11—16: nach 722; (3) vor oder durch DtrP: Verbindung beider Texte; (4) 20e—24: DtrP; (5) 25.26: DtrN um 560; (6) 27—29: nach—dtr. Anschließend behandelt Vf. als Einzelfragen die nhhl im altisraelitischen Bodenrecht (sehr instruktiv), die Rolle Isebels in der Kleinen Einheit (Auseinandersetzung mit STECK), das Verfahren gegen Nabot. Theologische Aspekte der einzelnen Textschichten schließen die Arbeit ab.

Vf.s wichtigste These lautet: Die Kleine Einheit 1b—9.11—16, die ohne Eingreifen YHWHs und seines Propheten auskommt, ist nicht nur ein jüngerer Vorspann für 17—20, sondern war ursprünglich ein selbständiger, unverstört überlieferter Text. Selbst die literarkritische Fuge nach 21,16 zugegeben, überzeugt diese Behauptung Rez. weder unter formkritischer noch unter überlieferungsgeschichtlicher Hinsicht. Formkritisch: Zwar schließt der durch 2b eröffnete Spannungsbogen mit 16c. Aber Ahab erreicht sein Ziel nur durch Gewalt, und Nabot hatte sich bei seiner Weigerung 3b auf YHWH berufen. Die Lösung der ersten Spannung hat somit eine zweite geschaffen, 21,16 ist kein befriedigender Abschluß. Vf.s nicht eindeutige Formulierung S. 168 ist zu schwach: „Die Frage nach der ethischen Bewertung des Verhaltens aller Beteiligten stellt sich allerdings so unabweisbar am Ende der Erzählung, daß man diesen Fragehorizont in das beabsichtigte formale Ziel der Einheit wird einschließen müssen.“ Überlieferungsgeschichtlich: In allen frühen von Vf. ausgemachten Überlieferungsstadien des Nabot-Stoffs dominiert das verurteilende Prophetenwort. In 21,17a—20d ist es bereits als YHWH-Wort durch Elia identifiziert. Nur in dieser Gestalt wurde der Stoff im Südreich bekannt und wäre dennoch dort unter Ausschaltung des Eingreifens YHWHs und Elias zu einer Erzählung umgestaltet worden, die lediglich den Erfolg des königlichen Anschlags auf Leben und Besitz Nabots, wenn auch „als Herausforderung zur Zeitkritik“ (S. 391) „an der bodenrechtlichen Praxis“ (S. 349) des Südreichs, plastisch darstellte. Das wäre ein beispielloser, erst durch einen späteren Redaktor rückgängig gemachter Vorgang. Auch will trotz S. 359—67 nicht einleuchten, auf Grund welcher Interessen im Südreich nach 722 die Kleine Einheit im Gegensatz zur bisherigen Überlieferung die Rolle Isebels so stark hervorhebt. Diese These präjudiziert nicht nur die Bestimmung des Ziels und der theologischen Aussage der Kleinen Einheit, sondern Vf.s gesamte überlieferungs- und redaktionsgeschichtliche Rekonstruktion.

Diese gründliche, selbständige Arbeit hat nicht nur mit neuen Gesichtspunkten das Verständnis des Kapitels 1 Kön 21 auf hohem Niveau gefördert, sie wird auch weiterführende Diskussionen entfachen.

W. Groß, Mainz

KRÄMER, Helmut: Griechischer Kursus. Einführung in die griechische Sprache Band II. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag. 1978. 240 S. Kart. 18,— DM.

Dieser Kursus ist gedacht für Theologiestudenten, die auf der Hochschule noch Griechisch lernen müssen, und für die Teilnehmer an Oberstufenkursen der Gymnasien. Er enthält 21 Lektionen, die sich aus Platon- und neutestamentlichen Texten zusammensetzen. Die Platontexte sind in drei Abschnitte gegliedert: In den beiden ersten soll die Formenlehre bzw. die Syntax eingeübt werden, der dritte enthält Sätze, die einer Lektüre nahekommen. Die Texte aus dem NT sind syntaktisch einfach. Der 2. Teil des Buches bringt zu den einzelnen Lektionen das Wörterverzeichnis, eine Kursivziffer verweist dabei auf die Wortkunde von Band I. Es wird kaum möglich sein, dieses umfangreiche Textmaterial in einem zweisemestrigen Kurs zu bewältigen. Der angegebene Grund, damit der Lehrer „mit Bedacht und nach Geschmack auswählen“ kann und nicht gezwungen ist, „Semester für Semester dieselben Texte zu traktieren“, rechtfertigt nicht diese Stofffülle.

W. Dommershausen, Trier

MAIER, Johann: Die Tempelrolle vom Toten Meer. Uni-Taschenbücher Band 829. München: Ernst Reinhardt Verlag. 1978. 128 S. Kart. 15,80 DM.

Y. Yadin veröffentlichte und kommentierte 1977 den Text der sogenannten Tempelrolle. J. Maier bietet hier die erste deutschsprachige Übersetzung mit Erläuterungen. Die neun Meter lange und mit 66 Kolumnen beschriebene Lederrolle ist die längste der bisher in Qumran entdeckten. Sie wurde um die Zeitenwende geschrieben, ihre Abfassung ist vor 125 v. Chr. anzusetzen. Sie enthält — als Gottesrede an Mose am Sinai stilisiert — Bestimmungen über den Tempel, die Opfer und Feste und Gesetze von allgemeiner Geltung (Reinheit, Kult, Gericht, Krieg, Familie). Die mehr oder minder variierten Texte aus Dtn, Lev und Num deuten zum Teil die bekannten Vorschriften um. Kol 66 zum Beispiel bringt Bestimmungen über die Kreuzigung („ans Holz hängen“) für Verrat am Volk. Der hebräische Text scheint dem von den Übersetzern der Septuaginta benutzten nahezustehen. Da das erste Drittel der Rolle nur sehr unvollständig überliefert ist, bedeutet die Lektüre dieses Taschenbuches keinen reinen Genuß.

W. Dommershausen, Trier

DER WERDENER PSALTER. Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz MS. Theol. Lat. fol. 358. (Reihe: Codices Selecti Vol. LXIII: Kommentarband von Rainer Kahsnitz. Vollständige farbige Faksimile-Ausgabe im Originalformat der Handschrift: 110 Blatt, 220 Seiten, im Format 254 × 174 mm). — Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz 1978.

Vorliegende Ausgabe stellt in originalgetreuer Wiedergabe den vollständigen Text eines Psalters in der Version eines Psalterium Romanum sowie die dazugehörigen altlateinischen Cantica und einige weitere Gebete dar. Zusätzlich finden sich in diesem Psalter noch eine Ostertafel, ein Kalender für die Monate Jänner bis März und August bis Dezember und schließlich noch eine Mondtafel. Das Werk entstand während der Jahre 1040—1050 in der Reichsabtei von Werden an der Ruhr. Es zeichnet sich aus durch seine prächtige Ausstattung, die sich zusammensetzt aus der Schriftgestaltung und sehr schönen Initialen. Die ganzseitigen Miniaturen zeigen auf Blatt 1v den König David zwischen zwei Schreibern mit Stabszepter und Reichsapfel. Darunter spielt der König auf einem Monochord, umgeben von Tänzern und Musikern. Auf Blatt 74r erscheint eine dreigeteilte Miniatur mit dem zwischen den Seraphinen thronenden Christus, mit einer Szene aus dem Leben Davids, in der David König Saul das Haupt Goliaths bringt, während im dritten Teil David dem Goliath das Haupt abschlägt. Blatt 74v stellt den thronenden Christus dar. Dabei halten Engel die Mandorla. Christus selbst wird von David und einem nicht genau zu identifizierenden Heiligen assistiert. — Die Anfertigung eines solchen Luxuspsalters ist zugleich eine künstlerische Dokumentation dafür, wie sich

die Benediktinerniederlassung von Werden damals eingeschätzt hat beziehungsweise einschätzen konnte. Offenkundig liegt also in dieser Handschrift ein geradezu klassisches Beispiel von hoher Selbsteinschätzung vor, was wiederum auf die Blüte dieser Abtei in diesen Zeiten untrüglich schließen läßt. Wie der weltberühmte Codex argenteus, die Wulfila-Bibel, mußte auch dieser Psalter Werden verlassen, gelangte nach 1803 vorübergehend nach Münster, bevor er nach Berlin verkauft wurde. Anzumerken wäre noch die Vermutung, daß auf Grund des einmaligen Charakters dieser Handschrift vielleicht an ein ursprünglich geplantes Geschenk an den Papst gedacht werden kann.

E. Sauser, Trier

STIERLIN, Henri: Die Visionen der Apokalypse — Mozarabische Kunst in Spanien. Deutsche Übersetzung und Bearbeitung: Hanna Wulf. — Zürich und Freiburg i. Br.: Atlantis. 1978. 252 S. Zahlreiche Farb- u. Schwarz-Weiß-Abb. 1 Übersichtskarte. 145,— DM.

Ausgehend vom Apokalypsenkommentar eines spanischen Mönches namens Beatus aus dem späten 8. Jahrhundert, werden in vorliegender Ausgabe illuminierte Handschriften zu diesem Kommentar, sog. Beatus-Codices, die zwischen der Mitte des 10. und dem Ende des 11. Jahrhunderts in Spanien entstanden sind, untersucht.

In dem Vorwort von Georges Duby, Paris, heißt es zur Bedeutung der nachfolgenden Untersuchungen von Stierlin: „Henri Stierlin kommt hier das Verdienst zu, auch mit seinem Text in höchst überzeugender Weise darzulegen, daß die Apokalypse im 8., 9. und 10. Jahrhundert auf der iberischen Halbinsel ganz anders interpretiert wurde als später von den Cluniazensern, denen sie im Sinne einer vereinigenden Pastorale als reine katholische Umrahmung der Societas christiana diente. Das bereits selbstsichere christliche Nordspanien hingegen... hatte in der Apokalypse die Gewißheit gefunden, daß Christus als rächender Reiter seine Gefolgschaft aufrufen werde, ihm im unermüdlichen Kampf gegen die Ungläubigen zu folgen, bis die islamische Herrschaft einmal beendet würde. Zugleich war die Apokalypse eine Siegeshymne, und Beatus sah sich in seinem Kloster von Liébana, welches wie ein himmlisches Jerusalem als uneinnehmbares Bollwerk dem Ansturm des Teufels trotzt, vom heiligen Johannes ausdrücklich zum Kampf bis zum triumphalen Siegesmarsch aufgefordert. Gerade in Liébana war ja die Erinnerung an die ersten Niederlagen des Feindes auf iberischem Boden besonders lebendig geblieben, und von dort aus hatte Beatus auch die Schutzherrschaft des heiligen Jakobus über Spanien ins Leben gerufen. Dies alles trug dazu bei, daß seinem Kommentar ein lang anhaltender Erfolg an der ständig wechselnden Front der religiösen Auseinandersetzungen beschieden war“ (VI f.).

Das Werk umfaßt die Titel: Vom Westgotenreich zum Aufstieg Asturiens; Beatus und die Apokalypse; Die politische Figur des Beatus; Die Entwicklung der frühmittelalterlichen Kunst in Spanien; Die Miniaturen der Beatus-Handschriften als schöpferisches Werk; Die Blüte des Miniaturen-Stils in den Beatus-Kodizes; Vom mozarabischen Erbe zum Aufbruch in die romanische Welt. Zum Abschluß folgen: Bibliographie, Bildverzeichnis zur Facundus-Handschrift, Zeittafel, Personen-, Orts- und Sachregister.

E. Sauser, Trier

WEITZMANN, Kurt: Die Ikone — 6.—14. Jahrhundert. München: Prestel. 1978. 134 S. 48 Farb- u. zahlreiche Schwarz-Weiß-Abb. 29,80 DM.

Eine Autorität auf dem Gebiete der byzantinischen Ikonographie und Ikonenkunst legt hier, vor allem an Hand von Ikonen aus dem Katharinenkloster am Sinai, eine Einführung in diese Thematik vor, die von besonderer Art ist.

Es liegt nämlich dem Verf. besonders am Herzen, bei dieser Gelegenheit Erkenntnisse mitzuteilen, die zwar im Durchschnitt nicht „neu“ sind, die aber in den vielen Ikonenbüchern kaum angesprochen werden. Diese Erkenntnisse beziehen sich vor allem auf die

verschiedenen Techniken der Ikonenkunst, von der man irrig annimmt, sie sei im eigentlichen Sinne nur eine Kunst gemalter Bildtafeln. Weitzmann stellt fest: „Es ist wichtig festzuhalten, daß die Ikone als religiöser Gegenstand nicht an einen bestimmten Werkstoff gebunden ist. Es gab Jahrhunderte, da erfreuten sich andere Erscheinungsformen als das Tafelbild derselben Beliebtheit. Wenn trotzdem der größere Teil der ältesten erhaltenen Ikonen gemalte Bilder sind, so kann dies durchaus auf Zufall beruhen, da viele andere Erscheinungsformen ... vom Material her der Zerstörung leichter ausgesetzt waren“ (S. 11). In sehr detaillierter Weise werden stilistische Verschiedenheiten und Entwicklungen durch die Jahrhunderte gekonnt dargelegt, so daß gerade von daher das Werk auch seine Bedeutung für die östliche Kunstgeschichte haben dürfte. Im Teil mit den Farbtafeln werden einzelne Ikonen genau beschrieben, wobei viele von ihnen hier zum erstenmal für einen größeren Kreis von Interessenten zugänglich gemacht worden sind.

Vom Theologischen her sind vor allem die Christus- und Marienikonen sehr beachtenswert, die zum Teil seit vielen Jahrhunderten im Westen als Gnadenbilder verehrt werden, so etwa die berühmte „Madonna della Clemenza“ in S. Maria in Trastevere in Rom aus dem 7.—8. Jahrhundert.

E. Sauser, Trier

WLOSOK, Antonie (Hrsg.): Römischer Kaiserkult (Reihe: Wege der Forschung Bd. CCCLXXII). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 1978. 556 S. 4 S. Kunstdruck. 86,— DM.

Wenngleich in diesem Band „nur ein kleiner Ausschnitt der umfangreichen Forschung zum römischen Kaiserkult und dessen Vorläufern“ (Vorwort) geboten wird, so kann dieser doch als repräsentativ für die ganze Frage bezeichnet werden. Die einzelnen Kapitel befassen sich mit den Themen: Allgemeines (hier vor allem die Fragen nach dem antiken Gottmenschen, der römischen Kaiserapotheose, dem antiken Herrscherkult), Alexander und die hellenistischen Könige; Caesar; Augustus; die nachaugusteische Zeit; Konstantin und das Ende des römischen Kaiserkultes. — Für die kirchengeschichtliche Forschung im engeren Sinne kommen besonders in Betracht die Artikel des Kapitels über Konstantin. — Diese umfassen die Thematik: Konstantin der Große und der Kaiserkult (I. Karayannopoulos). Die Konsekrationsmünzen Kaiser Konstantins und ihre religionspolitische Bedeutung (L. Koep). Die Himmelfahrt des Julianus Apostata (J. Straub). Im Artikel zu Konstantin und Kaiserkult geht es um die Fragen einer Identifizierung Konstantins mit dem Gotte Helios, um die Identifizierung des Kaisers mit Helios in der Statue des Forum Constantini in Rom, um die Möglichkeit einer kultischen Verehrung des Herrschers als „Gott“ Konstantin-Helios durch die christlichen Untertanen wie um die Annahme einer solchen Verehrung durch den Kaiser. Während die in der Wissenschaft immer wieder zur Debatte gestellte Behauptung einer Identifizierung mit Helios (Th. Prager) auf Grund eingehender Hinweise als „Paradoxon“ (496) deklariert wird, erscheint eine Identifizierung mit der Statue in Rom „weder unanfechtbar noch über alle Kritik erhaben“ (504). — Sehr wohlwollend, und zwar für Konstantin, werden die verschiedenen Hinweise auf eine mögliche Verehrung seiner Person untersucht, um zum Schluß zu kommen: „... noch ist die Behauptung, Konstantin hätte sich als Gott verehren lassen, haltbar“ (507). — Im Artikel über die Konsekrationsmünzen, die im Falle des Todes Konstantins erstmalig „das Dilemma zwischen dem altüberkommenen Brauch der Divinisierung des toten Kaisers einerseits und der christlichen Ablehnung jeglicher Apotheose andererseits“ (510) mit sich brachten, wird festgestellt: „Vergleicht man die Konsekrationsmünzen für Konstantin den Großen mit den für seine heidnischen Vorgänger geprägten Stücken, so ist zunächst festzustellen, daß von den vielen mit der Konsekration gegebenen Symbolen nur wenig beibehalten wurde. Gerade die beliebtesten, auf den Vorgang der heidnischen consecratio hinweisenden Motive sind verschwunden“ (522). Andererseits wird die Symbolik beibehalten, die formale Entsprechungen im christ-

lichen Bereich hat: Himmelfahrt wie die aus den Wolken herabreichende Hand, die den Kaiser bei dessen Auffahrt aufnehmen will. Koep meint abschließend zu dieser Problematik: „Konstantin der Große ist der letzte Kaiser, für den Konsekrationsmünzen geschlagen worden sind, wenn auch nicht der letzte, der als Divus im Andenken der Nachfahren weiterlebte... Konstantin stand vor dem Dilemma, die aus persönlicher Überzeugung erfolgte Hinwendung zum neuen Glauben zu verbinden mit religiösen Formen, die auch dem Empfinden der großenteils noch am Heidentum festhaltenden Reichsbewohner entsprechen konnten. Wir dürfen feststellen, daß dem Kaiser für die Anordnungen zu seinem Begräbnis, insbesondere für die damit verbundene Münzprägung, die Auflösung dieses Dilemmas, aufs Ganze gesehen, gelungen ist. Mit ihm hat der Kerngedanke des römischen Kaiserkultes, die Apotheose des Herrschers nach seinem Tode, sein Ende gefunden“ (527). — Aus dem Beitrag zur Himmelfahrt des Julianus Apostata erscheint besonders der Hinweis beachtenswert: „Gegen Ende des vierten Jahrhunderts ist die Einrichtung eines besonderen Festes zum Gedächtnis an Christi Himmelfahrt zum erstenmal bezeugt. Man darf sich wohl mit Recht fragen, ob darin nicht eine Antwort der Kirche auf die heidnischen Bemühungen um die Rechtfertigung der Apotheose erblickt werden muß... denn die erregte Polemik der Kirchenväter ist nur dann in ihrer letzten Absicht voll verständlich, wenn es sich nicht nur darum handelte, daß die von den Heiden hartnäckig verteidigten Anschauungen als unhaltbar erwiesen wurden, sondern wenn gleichzeitig die eigenen Glaubensgenossen vor der Gefahr bewahrt werden sollten, im Blick auf die Julian und anderen divi zugeordnete Himmelfahrt die Singularität der wunderbaren Auferstehung und Himmelfahrt Christi zu bezweifeln und sich dadurch in ihrer Glaubensgewißheit erschüttern zu lassen. In dieser Glaubensgewißheit war aber damals der absolute Geltungsanspruch ihrer ‚politischen Theologie‘ begründet, die an Stelle des heidnischen Imperiums das Imperium Christi zu errichten gedachte“ (549).

E. Sauser, Trier

EGGER, Hanna: Weihnachtsbilder im Wandel der Zeit. Wien—München: Schroll & Co. 1978. 148 S. 48 T. 19 Fig. 48,— DM.

Der Bogen der Darstellung spannt sich vom 4. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts, denn „im Wesentlichen schloß die späte Barockmalerei die Geschichte der Bilder von der Geburt Christi ab. Die Krippenkunst... hatte bestimmend das Vermitteln des vielfältigen Geschehens der Heiligen Nacht übernommen“ (128). — Obwohl Egger eine große Zahl von Bildern eingehend beschreibt und dabei naturgemäß auch Details zur Sprache kommen, die oft interessante Details bleiben, ohne in einen größeren Zusammenhang nachweisbar zu passen, gelingt es ihr, treffende Grundbeobachtungen, die zum Teil auch von theologischer Bedeutung sind, zu machen. So bemerkt sie etwa im Hinblick auf das Vorkommen dieses Themas auf römischen Sarkophagen des 4. und 5. Jahrhunderts: „Der erzählende, das Geburtsgeschehen zu Bethlehem wahrhaft wiedergebende bildliche Bericht kommt in den frühesten Darstellungen nicht vor. Eine nüchterne Reduktion beschränkt das Geschehen auf den einzig entscheidenden Moment: das Erscheinen des neuen göttlichen Herrschers in der Welt... Maria fand erst vom Ende des 5. Jahrhunderts an... ihren festen Platz im Geburtsbild der bildenden Kunst“ (38). Diese Stellung Mariens erfährt im Geburtsbild des Ostens eine merkliche Aufwertung, so daß im Verweis auf zahlreiche Beispiele unter betonter Herausstellung einer byzantinischen Elfenbeintafel aus dem 11. Jahrhundert (T. 4, S. 51) festgestellt wird: „Mitte des vergegenwärtigten Heilsmysteriums und der wunderbaren Geburt ist die Gottesmutter. Ihr Schoß, aus dem das Heil der Welt kam, ist Mittelpunkt des Bildes... der Abstand vom Schoß Mariens nach allen vier Bildseiten ist gleich. Das Mysterium der Theotokos, der Gottesgebälerin, ist hier voll durchkomponiert“ (56). Demgegenüber wirkt das Verhältnis Jesuskind-Maria auf den abendländischen Bildern etwa des 11., 12. und 13. Jahrhunderts ganz anders, denn „im Gegensatz zur in sich abgeschlossenen Haltung der byzantinischen Theotokos, der jungfräulichen Gottesgebälerin, und der Verbildlichung eines theologischen Programmes,

das die Geburt Jesu aus den Prophetien des Alten Bundes begründete, stellt der Westen die Beziehung der Gottesmutter zu ihrem Kinde dar und wird nicht müde, Details auszuschnüffeln“ (66). — Bemerkenswert für die weitere Entwicklung war im 14. Jahrhundert der „Drang nach realistischer und erzählfreudiger Darstellung des Geschehens“ (90) wie zugleich die von mystischer Frömmigkeit getragene „Vertiefung des seelischen Ausdrucks“ (90). Egger spricht treffend von „Wochenstubendidyle“ (90) und „Anbetungsbild“ (90). Hier tritt auch schon das betont gewählte Lichtmotiv auf, etwa dann, wenn Christus auf einem Strahlenkranz liegt (Fig. 15, S. 98 — Fig. 14, S. 94). Dieses Bildelement, von Egger „sakrales Leuchtlcht“ (124) genannt, treffen wir wieder auf dem Hintergrund des Gedankens vom Erscheinen des göttlichen Lichtes in der Welt nördlich der Alpen bei niederländischen Malern zu Beginn des 16. Jahrhunderts, während Anfang des 17. Jahrhunderts die italienische Malerei dieses Element übernimmt. Caravaggios „Anbetung der Hirten“ (Neapel) erscheint hier besonders erwähnenswert, da hier einerseits „die Heilige Familie ... zur Magd und zum vagabundierenden Obdachlosen degradiert“ (124) ist, andererseits „nur durch das Licht ... die Szene aus dem Gewöhnlichen herausgehoben“ (126) ist. — Allerdings: Auch dieses die Gestalt Christi so betonende Lichtelement, das in Rembrandts Hirtenanbetung von 1646 zu einem „selbstleuchtenden Christkind“ (126) als der einzigen Lichtquelle im Raum geführt hat, verlor an Kraft, damals, als in der Barockmalerei des Lichtes „Aussagekraft ... der Geschmeidigkeit und Leichtigkeit gefälliger, volkstümlicher Szenen gewichen“ (128) ist. Eine heile Welt umgibt den Christus, diese strahlt selbst — da richtet das Licht Christi, auch wenn vorhanden, nicht mehr viel aus.

E. Sauser, Trier

LAURUHN, Heinz — SCHEIBE, Emil: Gott in Gittern — eine christliche Kritik an unserer Zeit. Bielefeld: Luther-Verlag. 1978. 72 S. 8 Farb- und 14 Schwarz-Weiß-Bilder. Pappband. 26,— DM.

Treffend heißt es in den einleitenden Worten: „In diesem Büchlein gehen zwei Menschen mit einem Teilaspekt menschlicher und göttlicher Wahrheit um, im Dialog miteinander. Der eine, Emil Scheibe, hat das Gespräch eröffnet. Der andere, der Schreiber, unternimmt den Versuch, darauf zu antworten, weil er Wesentliches und Echtes meint wahrgenommen zu haben“ (S. 7). Wichtig in dieser Auseinandersetzung ist die Erkenntnis des Theologen Lauruhn, daß in Scheibes Werken nicht das Sakrale, sondern das Profane „der Ort religiöser Fragestellungen“ (S. 12) sei. Dieser Ansatz im Schaffen eines der führenden Realisten in der Gegenwartskunst hängt eng zusammen mit der Tatsache und dem Geheimnis des Kommens Gottes in Jesus in diese Welt, denn „seit Christus kommt Gott dem Elend, der Krankheit, der Armut ganz nahe und stellt so eine enge Beziehung zum Profanen her. ... Das Heilige und das Profane gehen auf Tuchfühlung. Der Christ gehört folglich zum Nichtchristen, bedingungslos ... Dieser Welt ist die Christusbotschaft zugeordnet. Sie hat der Künstler in das Profane zu integrieren. An ihr muß er aufzeigen, daß das Profane in dem Heiligen geborgen ist“ (S. 13). Allerdings würde man Scheibe falsch verstehen, wollte man meinen, in seinen Werken sei „vorrangig“ (S. 13) „religiöse und moralische Belehrung“ (S. 13) beziehungsweise Tröstung vorgestellt. Vordergründig und aufdringlich erscheint Scheibe nie. Lauruhn stellt aber richtig fest: „Wohl aber stellt er seine Kunst in den Dienst der Gottesfrage ‚Adam, wo bist du?‘. Diese Frage kommt für den Künstler aus der Liebe zum Geschaffenen, das zerstört zu werden und so verlorenzugehen droht. Die moralische Anwendung auf ein verfehltes, weil schöpferfeindliches Leben folgt erst daraus. Sie wird nicht unmittelbar vom Künstler geübt“ (S. 13). — Von daher werden die Werke Scheibes, wie etwa der gekreuzigte Christus inmitten einer Industrielandschaft (S. 21), die Geburt Christi unter dem Bagger (S. 33), das Kreuz Christi mitten in der Welt (S. 42—43), der total manipulierte und verwaltete Mensch (S. 47), der Christus im Ruhrgebiet (S. 53), der spanische Pfaffe (S. 59), Franziskus umarmt den Aussätzigen (S. 64), das Menschenpaar (S. 68) verständlich.

E. Sauser, Trier

PELEKANIDIS, S. M. — CHRISTOUM, P. C. — TSILOUMIS, Ch. — KADAS, S. N.: Die Buchmalereien des Berg Athos — aus den Schatzkammern byzantinischer Miniaturenmalerei. Aus dem Englischen übersetzt von Roland Vocke. Würzburg. 1979. Edition Georg Popp. 394 S., 443 Abb., z. T. ganzseitig. 198,— DM.

In diesem Prachtband wird der Miniaturenreichtum byzantinischer und nachbyzantinischer Handschriften aus den vier Athosklöstern: Iviron, St. Panteleimon, Esphigmenou und Chilandar vor Augen geführt. In dieser Fülle erscheint diese Schau einmalig wie erstmalig. Die Handschriften sind religiösen und profanen Inhaltes. Zu denen mit religiösem Inhalt sind zu zählen: Evangelienlektionar, Evangelienbuch, Psalter, Homilien von Kirchenvätern, Die Gottesdienste für Das Jahr, Menologien, Liturgiebuch, Akathistos-Hymnos. — Die mit profanem Inhalt gewähren auch einen Einblick in das Leben der Byzantiner und der alten heidnischen Welt. Für jeden, der das künstlerische „Wunder“ der Illumination östlicher Handschriften — und vorab der liturgischen Handschriften — erleben will, sei dieses Werk sehr empfohlen.

E. Sauser, Trier

DER ANTICHRIST UND DIE FÜNFZEHN ZEICHEN VOR DEM JÜNGSTEN GERICHT. — Faksimile der ersten typographischen Ausgabe eines unbekannten Straßburger Druckers, um 1480. Inkunabel der Stadt- und Universitätsbibliothek Frankfurt am Main. — Faksimileband: 48 S. mit 62 Holzschnitten. Kommentarband: K. Boveland: Wiedergabe des Textes in heutiger Sprachform. R. Steffen: Zur Druckgeschichte des Antichrist und zur Straßburger Buchillustration der Frühdruckzeit. Chr. P. Burger: Endzeiterwartung im späten Mittelalter. — Hamburg: Friedrich Wittig Verlag. 1979. 220,— DM.

Das Werk, dessen Inhalt in einer bis in die frühchristliche Zeit zurückreichenden Traditionsreihe steht, ist nicht nur für den Kunsthistoriker und Buchwissenschaftler von großer Bedeutung, es eröffnet ebenso dem Theologen und Frömmigkeitsgeschichtler interessante Perspektiven in der Beurteilung der Endzeiterwartung im späten Mittelalter. Hier wird, schöpfend vor allem aus den beiden Hauptquellen, dem „Compendium der theologischen Wahrheit“ des Hugo Ripelin von Straßburg und der „Legenda aurea“ des Jacobus de Voragine, „bittere Angst und Furcht wegen des kommenden jüngsten Gerichts und des strengen Richters Erscheinen“ (Rahmentext) den Menschen der letzten Zeit wie den Zeitgenossen eingefloßt. Daß es sich hier vor allem um eine Verarbeitung scholastischer Theologie handelt, macht das Ganze auch vom dogmengeschichtlichen Standpunkt sehr reizvoll. Allerdings: Nur ganz kurze Zeit nach dem Erscheinen dieses Druckes wurde Luther zum Wandler des Begriffsinhaltes dieses Wortes: Das Papsttum wurde zum Antichrist und umgekehrt wurde Luther zum Antichrist. Neben dieser Neuinterpretation jedoch bleibt auch „die in unserem Druck vertretene Endzeiterwartung lebendig“ (74).

E. Sauser, Trier

GERHARTL, Gertrud: Der Dom zu Wiener Neustadt 1279—1979. Wien—Köln—Graz: Hermann Böhlau Nachf. 1979. 56 S., 64 T., dazu zahlreiche Abb. und Zeichnungen im Text. 38,— DM.

Die Domrenovierung „der ältesten Bischofskirche des heutigen Niederösterreich“ (46) in den Jahren 1974—1978 wie das Jubiläum zur Vollendung dieses Gotteshauses unter dem Babenberger Herzog Leopold VI. waren der unmittelbare Anlaß, in einer sehr übersichtlichen und klar gefaßten Monographie dieses Werkes zu gedenken. Dabei ist dieser Bau nicht nur vom architektonischen Standpunkt aus interessant — er kann die frühesten in Österreich nachzuweisenden frühgotischen Kreuzrippengewölbe der Forschung darbieten (15). Kaiser Friedrich III. hat auch für eine bemerkenswerte Ausstattung gesorgt, von der die überlebensgroßen Holzplastiken der zwölf Apostel wie der Maria und Gabriels der Verkündigungsgruppe aus der Hand des Schnitzers Lorenz Luchsperger ein hohes Ansehen in der Kunstforschung haben. — Darüber hinaus hängt jedoch dieser Bau, der 1279 endgültig fertiggestellt und geweiht worden ist, eng zu-

sammen mit der Reichsgeschichte wie mit der Geschichte der Diözesen in Österreich. — Was die Reichsgeschichte betrifft, so ist unter anderem darauf zu verweisen, daß Friedrich III., der Vater Maximilians I., im Jahre 1440 hier in dieser Kirche die feierliche Erklärung abgegeben hat, er werde die Würde eines römischen Königs annehmen (22). — Was die Bistumsgeschichte angeht, so wurde die mittelalterliche Pfarrkirche im Zuge der Errichtung des Bistums Wiener Neustadt im Jahre 1469 von Papst Paul II. zur Kathedrale erhoben. — Erst unter Kaiser Josef II. erfolgte 1783 die Übertragung des Bistums nach St. Pölten. Hervorhebenswert ist schließlich noch die Gestalt des Kardinals Melchior Klesl, der von 1588—1630 Administrator des Bistums Wiener Neustadt gewesen ist und als solcher die Gegenreformation in Stadt und Land „kompromißlos und mit aller Strenge“ (31) durchgeführt hat. E. Sauser, Trier

HOFFSÜMMER, Willi: Glaube trägt. Kleiner Katechismus für junge und erwachsene Christen. Grünewald-Verlag, Mainz. 1979. 144 S. 14,80 DM.

Der Gebrauch eines Katechismus im Religionsunterricht war lange Zeit verpönt. Diskussionen bestimmten zahlreiche Stunden. Dabei trat jedoch mehr als einmal zutage, daß das Wissen um die verschiedenen Glaubenswahrheiten der Kirche wenig fundiert war. Diese Beobachtung beschränkt sich nicht allein auf Schüler. Auch bei Jugendlichen und Erwachsenen wurde der Glaube wenig weitergebildet. „Glaube — das ist meine Privatsache! —“ dieser Ausspruch prägte zahlreiche Christen.

Willi Hoffsümmers, jetzt Pfarrer in Paffendorf (Erftkreis), ist es gelungen, dieser bedauerlichen Tatsache Abhilfe zu schaffen. Sein kurzer Katechismus bringt gut verständliche Erklärungen zum Glaubensbekenntnis, den Zehn Geboten und den Sieben Sakramenten der Kirche. Die verschiedenen Bücher, zu denen die interessierten Laien bislang greifen konnten, waren mehr oder weniger zu anspruchsvoll und bisweilen mit Fachausdrücken überladen und daher schwer verständlich.

Willi Hoffsümmers Katechismus weist eine ansprechende Aufmachung auf und zeichnet sich durch zahlreiche erläuternde Abbildungen aus. Der Stil ist nicht unnötig durch Fachtermini erschwert worden. Wenn der Glaube tragen soll, dann bleibt es notwendig, daß viele zu diesem Buch greifen, um ihn neu zu durchdenken und zu vertiefen. H. Bodewig, Köln

MIGUEZ BONINO, José: Theologie im Kontext der Befreiung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1977. Kart. 24,— DM.

Der Titel des englischen Originals (Philadelphia 1975) trifft den Inhalt des Buches genauer als der deutsche; es geht um eine „Theologie der Tat in einer revolutionären Situation“ (Doing Theology in a Revolutionary Situation). Diese Theologie muß von Tatsachen ausgehen und sich in Taten äußern. Ein philosophisch-denkerischer Ansatz (wie er der sogenannten „nordatlantischen Theologie“ zu eigen ist) wird ebenso abgelehnt wie ein spekulativ-theologisches System. Eine Theologie der Tat hat in dem Bereich, für den sie gilt, nämlich Lateinamerika, von der Tatsache der Unterdrückung des Volkes auszugehen und zur Tat zu schreiten, das heißt zur Befreiung der Unterdrückten, was nur durch eine Revolution wird geschehen können, die in eine — wie auch immer gearteten — sozialistische Gesellschaftsform münden wird.

Diesem doppelten Aspekt entspricht die Zweiteilung des Buches. Der Autor beschreibt zunächst die Situation Lateinamerikas und ihren geschichtlichen Hintergrund. Er zeigt, wie der spanisch-katholische Kolonialismus des 16. Jahrhunderts vom anglo-amerikanisch-protestantischen Neokolonialismus des 19. und 20. Jahrhunderts abgelöst wurde, legt dar, wie trotz aller Entwicklungshilfe das Nord-Süd-Gefälle stetig zunimmt, stellt schließlich die geschichtliche Entwicklung des Erwachens des Volkes und der Theologen sowie die Geschichte der „Theologie der Befreiung“ dar. Schwierig ist es dabei, aktuell zu bleiben, da die geschichtliche Entwicklung die dargestellten Fakten in wenigen Jahren überholt. Stellenweise wäre — auch schon zum Zeitpunkt des Erscheinens des Originals — neueres Zahlenmaterial wünschenswert.

Der zweite Teil nimmt Stellung zu einigen zentralen Problemen einer solchen „Theologie der Tat“. Wie ist die Heilige Schrift zu lesen und auszulegen? Wie kann ein Klassenkampf, eine Revolution mit Begriffen wie Liebe und Versöhnung in Einklang gebracht werden? Ist der Aufbau des Reiches Gottes konkret geschichtlicher Auftrag und wie ist er zu erfüllen? Welcher Begriff von Kirche muß vorausgesetzt werden? Grundhaltung der Antworten, die der Autor auf diese Fragen gibt, ist, daß die Kirche zur Tat schreiten muß und daher auch ihre theologische Begrifflichkeit eine praktische sein muß.

José Miguez Boninos „Theologie im Kontext der Befreiung“ ist ein engagiertes Buch, das sich jedoch um Objektivität bemüht. „Der Verfasser möchte als Christ verstanden werden, der den neuen Weg mit Überzeugung, wenngleich nicht unkritisch, beschreitet“ (Einleitung Seite 12).

H. Drobner, Mainz

SCHÖPFER, Hans: Lateinamerikanische Befreiungstheologie. Urban Taschenbücher T-Reihe Band 649. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer. 1979. 164 S. 14,— DM.

Sch. ist Lehr- und Forschungsbeauftragter für Missiologie an der Universität Fribourg (Schweiz). Er weilte als theologischer Beobachter und Korrespondent der Schweizer Radios DRS in Puebla. In dem vorliegenden Band vereinigte er sechs Beiträge zur lateinamerikanischen Befreiungstheologie, die in den Jahren 1974 bis 1979 entstanden sind und für die erneute Veröffentlichung teilweise überarbeitet und ergänzt wurden. Es geht zunächst um historische Grundlagen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, dann um befreiungstheologische Grundthesen, weiter um die Ideologie der Nationalen Sicherheit, danach um die Aufspaltung befreiungstheologischer Ansätze, ferner um den Status quaestionis vor der Konferenz in Puebla und schließlich um diese Konferenz selbst. Das lesenswerte Buch bestätigt unter anderem, was Professor Dr. Hans Zwiefelhofer SJ (München) in der Einführung schreibt: „Theologie der Befreiung ist eine lateinamerikanische Richtung des theologischen Denkens und Handelns und stellt den Versuch dar, das Ganze des christlichen Glaubens zu durchdenken, einmal von der Erfahrung der Unfreiheit, der Ungerechtigkeit, der Unterdrückung und der Abhängigkeit her, und zum anderen in einer neuen Weise des Verhältnisses von Theorie und Praxis“ (S. 9).

H. Schützeichel, Trier

MÖRSDORF, Klaus: Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici, III. Band: Prozeß- und Strafrecht, Paderborn—München—Wien—Zürich. 1979. Schöningh. 513 S. Kart. 38,— DM.

Klaus Mörsdorf hat sich wie wohl kein anderer seiner Generation bahnbrechend für eine vom theologischen Wesen der Kirche ausgehende Kirchenrechtswissenschaft eingesetzt. Ungeachtet aller Erschwernisse blieb er seinem Lebensauftrag treu und kann heute mit Genugtuung feststellen, daß seine Impulse nicht nur in der von ihm begründeten Münchener Schule, sondern auch in der lehramtlichen Verkündigung, besonders des Zweiten Vatikanischen Konzils, aufgenommen und durch Papst Paul VI. feierlich bekräftigt wurden, der in einer Ansprache vom 17. 9. 1973 darauf hinwies, daß es nach dem Konzil ohne eine gediegene theologische Bildung unmöglich sei, sich mit dem kanonischen Recht zu befassen.

Das von Eduard Eichmann begonnene und von Mörsdorf fortgeführte und ständig verbesserte „Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici“ ist ein bereites Zeugnis für dieses unbeirrbar Bemühen um die Erneuerung der Kirche und ihres Rechtes. Der Januar 1980 im Verlag Friedrich Pustet erschienene „Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts“ will und kann Mörsdorfs Lehrbuch nicht ersetzen. Wer sich im deutschsprachigen Raum umfassend aus einer kontinuierlich durchgehaltenen theologischen Sicht über das kanonische Recht informieren will, muß weiterhin auf Mörsdorfs Standardwerk zurückgreifen.

Um so erfreulicher ist es, daß nun auch der III. Band, der dem Prozeß- und Strafrecht gewidmet ist und ein ausführliches Sachverzeichnis für das Gesamtwerk enthält, in elfter, verbesserter und vermehrter Auflage vorliegt. Daß die Herausgabe dieser Auflage fünfzehn Jahre beanspruchte (Band I erschien 1964), läßt die Risiken und Schwierigkeiten erkennen, die mit der Erstellung eines kanonistischen Lehrbuches durch einen Wissenschaftler in der Phase der Kirchenrechtsreform verbunden sind.

Auch das kanonische Prozeß- und Strafrecht soll mithelfen, daß die Kirche ihre Identität bewahrt und für alle Menschen leuchtendes Zeichen des Heils bleibt. Die von der Bischofssynode im Jahre 1967 gutgeheißenen Prinzipien für die Reform des CIC haben im Bereich des Prozeßrechtes bereits zu bemerkenswerten Verbesserungen geführt, während für das Strafrecht eine grundlegende Neuordnung noch aussteht. Soweit die nachkonziliare Gesetzgebung Änderungen erbracht hat, sind sie von Mörsdorf jeweils an ihrem systematischen Ort in das Recht des CIC eingebaut; zum Beispiel die Einführung von regionalen Gerichten erster und zweiter Instanz; die organisations- und verfahrensrechtlichen Maßnahmen zur Beschleunigung der Eheprozesse; die Neuordnung des ordentlichen Selig- und Heiligsprechungsverfahrens; die Vereinfachung des Verfahrens bei der Amtsenthebung und Versetzung eines Pfarrers; die Zulassung nichtkatholischer Christen zur vollen Kirchengemeinschaft; die Entkriminalisierung der Gewissensverpflichtungen des Katholiken in einer konfessionsverschiedenen Ehe; der neue Straftatbestand des heimtückischen Beichtverrats. Dabei werden manche Neuregelungen auch kritisch hinterfragt (zum Beispiel S. 61, 228, 230).

Nachdem der Apostolischen Signatur die Kompetenz eingeräumt worden ist, im Bereich der Römischen Kurie ergangene Verwaltungsakte gerichtlich zu überprüfen, weist Mörsdorf darauf hin, daß dies zwar ein großer Fortschritt, aber noch unzureichend sei. Auch auf der Ebene der teilkirchlichen Verbände müßten die erforderlichen Organe für einen Gerichtsschutz gegen Verwaltungsentscheidungen geschaffen werden.

H. Socha SAC, Trier

GOTT NACH AUSCHWITZ. Dimensionen des Massenmords am jüdischen Volk. Freiburg—Basel—Wien: Herder. 1979. 144 S. Kart. 14,80 DM.

An der Historischen Fakultät der Northwestern University Evanston/Illinois (USA) wurden vier Vorlesungen über die nationalsozialistische Judenverfolgung gehalten. Elie Wiesel, der als Häftling in Birkenau, Auschwitz, Monowitz und Buchenwald war, wählte das Thema: Die Massenvernichtung als literarische Inspiration. Lucy S. Dawidowicz befaßte sich mit den vorhandenen historischen Dokumenten der Judenmorde. Dorothy Rabinowitz sprach über ihre Erfahrungen mit Überlebenden. Der Theologe Robert McAfee Brown, Beobachter beim II. Vatikanischen Konzil in Rom, beschäftigte sich mit der theologischen Problematik, wobei er vor allem Schriften von Wiesel auswertete. Die Vorträge wurden publiziert unter dem Titel: Dimensions of the Holocaust (1977). Für die hier vorliegende deutsche Übersetzung schrieb Eugen Kogon, der von 1939 bis 1945 in Buchenwald inhaftiert war, eine Einführung. Den Abschluß des Buches bildet ein Beitrag des Münsteraner Fundamentaltheologen J. B. Metz: Ökumene nach Auschwitz — Zum Verhältnis von Christen und Juden in Deutschland.

McAfee Brown möchte annehmen, daß der millionenfache Mord an den Juden wenigstens darin einen Sinn hatte, daß er andere Verbrechen verhindert. Auch erklärt er: „Wir müssen ringen mit Gott, in dessen Vorsehung Auschwitz mit seinen entsetzlichen Verbrechen eingeschlossen gewesen zu sein scheint. Und da stellt sich die Frage: wie kann ich einen Gott bejahen, in dessen ‚göttlichem Plan‘ diese Barbareien enthalten sind? Der wahre Zeitgenosse ist nicht der moderne Skeptiker, sondern der alttestamentliche Hiob, derjenige, der Gott Fragen zu stellen wagt“ (105/106). Metz plädiert für eine Ökumene zwischen Juden und Christen „im Eingedenken von Auschwitz“ und bringt wesentliche Elemente seiner Politischen Theologie zur Geltung.

H. Schützeichel, Trier

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

- ADRIÁNYI, Gabriel: Apostolat der Priester- und Ordensberufe. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Katholizismus im 20. Jahrhundert. Köln—Wien: Böhlau Verlag. 1979. 462 S. 18 Abb. Ln. 98,— DM.
- BAUMEISTER, Theofried: Die Anfänge der Theologie des Martyriums. Münsterische Beiträge zur Theologie Band 45. Münster: Verlag Aschendorff. 1979. XII und 356 S. Kart. 98,— DM.
- BURKHARDT, Helmut: Wie geschichtlich sind die Evangelien? Theologie und Dienst, Heft 16. Gießen: Brunnen Verlag. 1979. 39 S. Kart.
- CHRISTENVERFOLGUNG IN SÜDAMRIKA. Zeugen der Hoffnung. Herausgegeben von Martin Lange und Reinhold Iblacker SJ. Mit einem Geleitwort von Bischof Georg Moser und einem Nachwort von Karl Rahner. Herderbücherei 770. Freiburg—Basel—Wien: Herder. 1980. 192 S. 7,90 DM.
- DASSMANN, Ernst: Der Stachel im Fleisch. Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus. Münster: Aschendorff Verlag. 1979. 336 S. Pp. 28,— DM.
- DOCUMENTA recentiora circa rem matrimonialem et processualem cum notis bibliographicis et indicibus. Collegerunt Ignatius Gordon et Zenon Grocholewski. Pontificia Universitas Gregoriana. Cursus renovationis canonicae pro iudiciis. Romae. 1977. 458 S.
- EINHEITSÜBERSETZUNG der Heiligen Schrift. Das Neue Testament. Stuttgart: Katholische Bibelanstalt / Deutsche Bibelstiftung. 1979. 662 S. 9,80 DM.
- FOSTER, Dave (Hrsg.): Jesus und Jerusalem. Bildführer durch eine einzigartige Stadt. Gießen: Brunnen Verlag. 1980. 128 S. Ln.
- GEGENWART DES GEISTES. Aspekte der Pneumatologie. Hrsg. von Walter Kasper. Quaestiones disputatae Band 85. Freiburg—Basel—Wien: Herder. 1979. 206 S. Kart. 34,— DM.
- GROCHOLEWSKI, Zenon: Documenta recentiora circa rem matrimonialem et processualem cum notis bibliographicis et indicibus. Volumen alterum. Pontificia Universitas Gregoriana. Cursus renovationis canonicae pro iudiciis. Romae. 1980. 362 S.
- GRUNDRISSE DES NACHKONZILIAREN KIRCHENRECHTS. Hrsg. von Joseph Listl, Hubert Müller, Heribert Schmitz. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet. 1980. XLI und 969 S. Ln. 68,— DM.
- HÄRLE, Wilfried — HERMS, Eilert: Rechtfertigung. Das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens. Ein Arbeitsbuch. Uni-Taschenbücher Band 1016. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1979. 228 S. Kart. 24,80 DM.
- HELLRIEGEL, Ludwig: Benediktiner als Seelsorger im linksrheinischen Gebiet des ehemaligen Erzbistums Mainz vom Ende des 17. bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung der Propstei Schwabenheim. Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinerordens Heft 34. Münster/Westf.: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. 1980. 184 S. Kart. 48,— DM.
- HONNEFELDER, Ludger: Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge Band 16. Münster: Aschendorff. 1979. 468 S. Kart. 98,— DM.
- JACOBI, Klaus (Hrsg.): Nikolaus von Kues. Kolleg Philosophie. Freiburg—München: Karl Alber Verlag. 1979. 192 S. 28,— DM.

- JEREMIAS, Joachim: Die Sprache des Lukasevangeliums. Meyers Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Sonderband. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1980. 323 S. Lw. 60,— DM.
- JEREMIAS, Joachim: Unbekannte Jesusworte. Gütersloher Taschenbücher / Siebenstern Band 376. Gütersloh: Verlagshaus Gerd Mohn. 1980. 120 S. 9,80 DM.
- KAHLEFELD, Heinrich: Das Abschiedsmahl Jesu und die Eucharistie der Kirche. Frankfurt am Main: Verlag Josef Knecht. 1980. 192 S. Efaln. 26,80 DM.
- MEHEDINTU, Viorel: Offenbarung und Überlieferung. Neue Möglichkeiten eines Dialogs zwischen der orthodoxen und der evangelisch-lutherischen Kirche. Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie Band 40. Göttingen: Verlag Vandenhoeck & Ruprecht. 1980. 352 S. Kart. 64,— DM.
- OVERATH, Joseph: Einführung in das Studium der mittleren und neueren Kirchengeschichte. Europäische Hochschulschriften Reihe XXIII. Theologie Vol. 134. Frankfurt: Peter Lang Verlag. 1979. 132 S. Kart.
- PESCH, Rudolf — KRATZ, Reinhard: So liest man synoptisch. Anleitung und Kommentar zum Studium der synoptischen Evangelien Band VII. Passionsgeschichte Zweiter Teil. Frankfurt am Main: Verlag Josef Knecht. 1980. 176 S. Br. 25,— DM.
- REMY, Gérard: Le Christ mediateur dans l'oeuvre de Saint Augustin. Tome I und II. Lille—Paris: Librairie Honoré Champion. 1979. 801 + 309 S. 125,— FF.
- RITT, Hubert: Das Gebet zum Vater. Zur Interpretation von Joh 17. Forschung zur Bibel Band 36. Würzburg: Echter Verlag. 1979. 525 S. 64,— DM.
- SAUSER, Ekkart: So nahe steht uns die Ostkirche. Frankfurt: Verlag Josef Knecht. 1980. 208 S. Kart. 29,80 DM.
- SCHAEFFLER, Richard: Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre. Thesen zur Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte der Theologie Quaestiones Disputatae Band 82. Freiburg: Herder Verlag. 1980. 200 S. Kart. 34,— DM.
- SCHNEIDER, Theodor: Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag. 1979. 322 S. Ln.
- SPLETT, Joerg: Der Mensch: Mann und Frau. Familie in Kirche, Gesellschaft und Staat. Frankfurt: Verlag Josef Knecht. 1980. 112 S. Kart. 15,80 DM.
- THEOLOGIA SCIENTIA EMINENS PRACTICA. Fritz Zerbst zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Hans-Christoph Schmidt-Lauber für das Institut für Praktische Theologie der Universität Wien. Freiburg: Herder Verlag. 1979. 335 S. Kart.
- VETUS LATINA. 23. Arbeitsbericht der Stiftung. 12. Bericht des Instituts. Beuron. 1979.
- WUCHERER-HULDENFELD, Augustinus Karl — FIGL, Johann u. MÜHLBERGER, Sigrid (Hrsg.): Weltphänomen Atheismus. Studien zur Atheismusforschung Band 1. Wien—Freiburg—Basel: Herder Verlag. 1979. 177 S. Kart.

Historische Kritik in der Theologie

Beiträge zu ihrer Geschichte. Hrsg. von Georg Schwaiger (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts, Band 32)

Etwa 366 Seiten, kartoniert etwa DM 72,—

Inhalt: I. *Im Umkreis der Bibelkritik:* H. Graf Reventlow, Richard Simon und seine Bedeutung für die kritische Erforschung der Bibel / O. Merk, Anfänge neutestamentlicher Wissenschaft im 18. Jahrhundert / F. Courth, Die Evangelienkritik des David Friedrich Strauß im Echo seiner Zeitgenossen. Zur Breitenwirkung seines Werkes / H.-J. Klauck, Adolf Jülicher — Leben, Werk und Wirkung / II. *Im Umkreis*

kritischer Kirchengeschichte: M. Weitlauff, Die Mauriner und ihr historisch-kritisches Werk / K. Hausberger, Das kritische hagiographische Werk der Bollandisten / M. Weitlauff, Der Fall des Würzburger Kirchenhistorikers Johann Baptist Schwab (1811—1872) / P. Nenner, Döllingers „Papstfabeln“ / J. Köhler, Heinrich Günters Legendenstudien. Ein Beitrag zur Erforschung historischer Methoden.

Anton Zottl · Erfahrung und Gegenwärtigkeit

Dialogische Folien über der Anthropologie von Carl Rogers

404 Seiten, gebunden etwa DM 78,—

Aus dem Inhalt: *Eine Anthropologie der Erfahrungen:* Carl Rogers — Leben und Erfahrungen / Anthropologische Erfahrungen. Erfahrungen in der therapeutischen Begegnung. Theorien und Elemente der Erfahrung / Theologie und Empirie. Wissenschaftstheoretische Reflexionen. Der Dialog der Praxis / *Dialogische Folien:* Die Pragmatische Folie (J. Dewey). Deweys Auseinandersetzungen mit dem tradierten Erfahrungsbe-griff. Erfahrung als „interaktioneller Ausgleich“ (Transaktion). Erfahrung als Transaktions-Zusammenhang. Der Zusammenhang als „Qualität“ der Transaktion. Der Mensch in der Er-

fahrung. Die „Bedeutung“ als Qualität der Erfahrung. Das „Religiöse“ als Qualität der Erfahrung. Die Unmittelbarkeit in Fühlen und Erleben / Die Phänomenologische Folie. Der Phänomenale Leib. Wahrnehmende Erfahrung. Erfahrung und Erkenntnis. Das Selbst in der Erfahrung. Erfahrungen und Intersubjektivität. Gegenwärtigung als Urmodus der Erfahrung / Die Daseinsanalytische Folie. Begegnung im gegenwärtigen Konflikt. Erfahrung als Gegenwärtigkeit der Geschichte / Die theologische Folie. Heilsgeschichte als Gegenwärtigkeit. Theologische Erfahrung in Gegenwärtigkeit.

V&R

Vandenhoeck & Ruprecht · Göttingen



NEU!

LEONARD HOLTZ

Mysterium und Meditation

Rosenkranzbeten heute. 113 Seiten, kartoniert. 9,80 DM.

Der Rosenkranz, wie wir ihn heute kennen und beten, entstand im 15. Jahrhundert in der Trierer Kartause St. Alban. Der welterfahrene Exerzitienmeister zeigt dem Leser, wie gerade die Verbindung mündlicher Wiederholungsgebete mit der Betrachtung von Geheimnissen aus dem Leben Jesu und Mariens heute als ganz neue Erfahrung christlichen Betens und Meditierens empfunden wird — auch von jungen Menschen. Das Buch

regt zur Auseinandersetzung mit dieser Form christlichen Meditierens an und informiert über Einübung und Vollzug. Jeder kann an dieser uralten und doch so modernen Form des Meditierens teilhaben, ohne an kostspieligen Meditationskursen teilnehmen zu müssen!

Das Buch geht das Thema Rosenkranz von einer ungewohnten Seite an: Es informiert über Entstehung, Aufbau und Sinn des Rosenkranzgebetes, führt in seine Technik ein und vermittelt Anregungen für die Gebetspraxis vor allem an Hand von Schriftstellen, die die Rosenkranzgeheimnisse entfalten helfen. Gerade die Verbindung von sachlicher Information und praktischer Hilfe wird vielen den Zugang erleichtern (Kath. Bildung).



Zur Meditation

LEONARD HOLTZ

Verfolgt und verraten

Texte vom Leiden des Menschen durch den Menschen. 95 Seiten, 1 Abbildung, kartoniert. 8,80 DM.

Die Texte, die der persönlichen und gemeinsamen Meditation dienen, berücksichtigen bewußt das heutige Ringen um die mitmenschliche Verwirklichung des Christseins und stellen das Leiden der Menschen der Gegenwart den Forderungen der Menschlichkeit gegenüber.

Die Passion Jesu wird pointiert und provozierend auf unsere aktuelle Situation bezogen. Dabei ist das alte Schema der Kreuzwegandachten in Frage gestellt und gleichzeitig unter Beibehaltung der 14 gewohnten Stationen weitergeführt worden. Das Buch bannt den Leser durch seine gegenwartsnahe Sprache und eine Denkweise, die Erfahrung im Umgang mit Menschen und Vertrautheit mit ihren Leiden und Nöten offenbart.

Durch jede Buchhandlung

PAULINUS-VERLAG — TRIER

ZUR THEOLOGISCHEN WEITERBILDUNG

Karl Lehmann / Leo Scheffczyk / Rudolf Schnackenburg / Hermann Volk

Vollendung des Lebens — Hoffnung auf Herrlichkeit

Mit einem Vorwort von Walter Seidel

Grünewald-Reihe

104 S. Kst. 12,80 DM

Klaus Hemmerle (Hrsg.)

Liebe verwandelt die Welt

Anstöße zum Berliner Katholikentag 1980

120 S. Kt. 9,80 DM

Udo Kern (Hrsg.)

Freiheit und Gelassenheit

Meister Eckhart heute

In Gemeinschaft mit dem Chr. Kaiser Verlag, München

Ca. 264 S. Kst. Ca. 29,50 DM

Theodor Schneider

Zeichen der Nähe Gottes

Grundriß der Sakramententheologie

322 S. Ln. 38,— DM

Hier werden Aspekte und Perspektiven unserer Rede von den „Letzten Dingen“ deutlich, die für den Glaubensvollzug des Christen heute von großer Bedeutung sind.

Die grundlegenden Beiträge von K. Hemmerle, W. Kasper, K. Forster und A. Schwan geben Entwürfe für den Auftrag der Christen und der Kirche in unserer Welt an die Hand — über den Katholikentag hinaus.

Auf die Frage nach der Anziehungskraft der Texte Eckharts heute werden vielschichtige Motivationen sichtbar, nicht etwa nur theologische, sondern wesentlich zeitgeschichtliche und gesellschaftliche. Die beiden Leitbegriffe Freiheit und Gelassenheit bezeichnen die Einheit, die Eckhart erfahren, gelebt, durchdacht und durchlitten hat.

Im Bereich der Sakramententheologie hat — wie in vielen theologischen Disziplinen — eine umfangreiche Neubesinnung stattgefunden. Der Autor legt deren Ertrag vor und ermöglicht dem Leser einen Überblick über das Ganze und eine schnelle Orientierung bei Einzelfragen.

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG • MAINZ

SOPHIA

Quellen östlicher Theologie

Herausgegeben von Julius Tyciak und Wilhelm Nyssen

Nyssen, Wilhelm: Frühchristliches Byzanz. 166 Seiten, 16 vierfarbige und 4 schwarzweiße Bildtafeln. 39,80 DM.

Ephräm der Syrer: Lobgesang aus der Wüste. 110 Seiten. 13,80 DM.

Tyciak, Julius: Gegenwart des Heils in den östlichen Liturgien. 108 Seiten. 13,80 DM.

Cramer, Maria: Koptische Liturgien. 81 Seiten. 14,80 DM.

Evdokimov, Paul: Das Christusbild im russischen Denken. VII, 263 Seiten. 31,80 DM.

Heiser, Lothar: Die Engel im Glauben der Orthodoxie. 290 Seiten, 32 vierfarbige Bildtafeln. 39,80 DM.

Walter, Wolfhard: Die Göttliche Liturgie unseres heiligen Vaters Johannes Chrysostomos. 120 Seiten, 10 vierfarbige Ikonentafeln und 3 Zeichnungen. 19,80 DM.

Nyssen, Wilhelm: Bildgesang der Erde. 184 Seiten, 24 vierfarbige Bildtafeln und 8 Zeichnungen. 34,80 DM.

Simeon der Säulensteher: Die Säule im Weltgeviert. 184 Seiten, 8 Abbildungen. 29,80 DM.

Heiser, Lothar: Nikolaus von Myra. 175 Seiten mit 32 vierfarbigen Bildtafeln. 39,80 DM.

Die Reihe SOPHIA umfaßt bisher 18 Bände. Bitte Sonderprospekt anfordern.

Durch jede Buchhandlung

Paulinus Verlag Trier

Impulse und Hilfen

Lothar Lies

Menschlich leben – christlich glauben

248 Seiten. Paperback. DM 24.- ISBN 3 7666 9007 8

Ein „Lebenskatechismus“, der in lebendiger
Form die Glaubensinhalte der katholischen
Kirche erläutert.

Anregung für
Religionspädagogen, Katecheten.

Inhalt:

Wir suchen Gemeinschaft
Wir suchen Jesus Christus
Jesus Christus in den Symbolen
menschlicher Gemeinschaft
Leben in der Welt

Erhältlich in Ihrer Buchhandlung!

VERLAG BUTZON & BERCKER · KEVELAER

PETER MEINHOLD, Hrsg.

Kirche und Bekenntnis

Historische und theologische Aspekte zur Frage der gegenseitigen Anerkennung der lutherischen und der katholischen Kirche auf der Grundlage der *Confessio Augustana* 1980. 146 Seiten. Kart. DM 19,80. ISBN 3-515-03280-0

Das Institut für Europäische Geschichte hat die um die *Confessio Augustana* gelagerten historischen und aktuellen Probleme in den größeren Zusammenhang von Bekenntnis, Theologie und Kirche eingeordnet. Unter diesen Aspekten hat es auf einem wissenschaftlichen Colloquium die einschlägigen historischen und theologischen Fragen behandelt. — Diese Vorträge zeigen, daß die Antwort auf die dereinst von der *Confessio Augustana* gestellte Frage heute die Kirche in ökumenischer Hinsicht einander näherbringen kann. So können sie dem kirchlichen Leben der Gegenwart dienen und für das Gespräch zwischen der katholischen und der evangelisch-lutherischen Seite förderlich sein.

*Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte
Mainz — Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte*
Hrsg. von Peter Meinhold

PETER MEINHOLD

Studien zu Ignatius von Antiochien

Band 97. 1979. XII, 86 Seiten. Kart. DM 28,—. ISBN 3-515-03205-3

Verschiedene Typen des frühchristlichen Lebens, die mit ihren Ansprüchen später neben- und gegeneinander gestanden haben, sind in Ignatius vereinigt, seine Persönlichkeit ist ebenso sehr durch den entschiedenen Willen zur Kirche wie durch die hervortretenden pneumatischen Züge beherrscht. Daneben steht seine glühende Sehnsucht nach dem Martyrium, die in den bisherigen Untersuchungen meist einseitig in den Vordergrund gerückt wurde. — Demgegenüber beleuchten die sechs Studien eigentlich das gesamte Gebiet des frühen Christentums, erläutert an Person, Wirken und Werken des Ignatius. Seine Reflektionen über das Bischofsamt nehmen einen breiten Raum ein, aber auch seine geschichtstheologischen Ideen, vor allem in der Auseinandersetzung mit Judentum und Gnosis, sind berücksichtigt, ebenso wie Fragen der Christologie und der christlichen Ethik.

KASPAR VON GREYERZ

The Late City Reformation in Germany

The Case of Colmar, 1522—1628

Band 98. 1980. XIV, 242 Seiten m. 1 Kte. Ln. mit Schutzumschlag DM 68,—.

ISBN 3-515-02997-4

Die Geschichte der Stadtreformation in Deutschland hat sich bisher weitgehend auf die Vorgänge der ersten Jahrzehnte der Reformationszeit konzentriert. Die späten Stadtreformationen der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts blieben zumeist unbeachtet. Diese Arbeit will zur Schließung dieser Forschungslücke beitragen. Sie widmet sich zunächst auf breiter Grundlage der späten Reformation in der elsässischen Reichsstadt Colmar und versucht anschließend, durch eine vergleichende Untersuchung der reformatorischen Vorgänge in Colmar, Essen, Dortmund, Aachen, Aalen und Hagenau Ansätze zu einer Verlaufstypologie der späten Stadtreformation in Deutschland zu entwickeln. Dabei treten wesentliche strukturelle Unterschiede zwischen früher und später Stadtreformation zutage.

FRANZ STEINER VERLAG GMBH · WIESBADEN

Paderborner Theologische Studien



Herausgegeben von
Remigius Bäumer,
Josef Ernst,
Heribert Mühlen

Eugen Drewermann
Strukturen des Bösen

Teil 1

Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht
2., erweiterte und verbesserte Auflage 1980.
XCIII, 354 Seiten, kart. DM 48,—.
ISBN 3-506-76254-0

Teil 2

**Die jahwistische Urgeschichte
in psychoanalytischer Sicht**
2., erweiterte und verbesserte Auflage 1980.
L, 680 Seiten, kart. DM 68,—.
ISBN 3-506-76255-9

Teil 3

Die jahwistische Urgeschichte in philosophischer Sicht
1978. LXVIII, 656 Seiten, kart. DM 68,—.
ISBN 3-506-76256-7
=Paderborner Theologische Studien, Bände 4, 5, 6

Josef Brinkmann
Toleranz in der Kirche

Eine moraltheologische Untersuchung über institutionelle Aspekte innerkirchlicher Toleranz.
1980. X, 358 Seiten, kart. DM 34,—
ISBN 3-506-76259-1
=Paderborner Theologische Studien, Band 9

Mit der Konzilerklärung „Dignitatis Humanae“ hat sich die Kirche zur Religionsfreiheit im bürgerlichen Bereich bekannt. Der Autor versucht, die allgemein gültigen Prinzipien dieser bahnbrechenden Erklärung als Impuls zur Gestaltung eines innerkirchlichen Toleranzethos aufzugreifen und überprüft seine Untersuchungsergebnisse an zwei heiklen Konfliktfällen in der Kirche (Lehrprüfungsverfahren/Laisierungsverfahren) auf ihre Praktikabilität hin.

Schöningh

Ferdinand Schöningh, Postfach 2540, 4790 Paderborn

Der Stachel im Fleisch

Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus

Von Ernst Dassmann

Der Stachel im Fleisch, von dem Paulus 2 Kor 12,7 spricht, ist in bezug auf die Kirche er selbst; denn das Ringen des Apostels um die Anerkennung seiner Christusverkündigung setzte sich fort in der Auseinandersetzung um Geltung und Verständnis seiner Theologie in den folgenden Generationen. Ob man Paulus verschwieg oder tradierte, seine Gedanken weiterführte oder nur seine Autorität beanspruchte, für alle frühchristlichen Schriften innerhalb und außerhalb des neutestamentlichen Kanons stellt sich die Frage ihrer Beziehung zu Paulus.

Den Leser am roten Faden der Paulusrezeption mit einem spannungsreichen, wenngleich weithin noch ungeschriebenen Kapitel der frühesten Kirchen- und Theologiegeschichte bekannt zu machen, ist

das Ziel dieser Untersuchung. Beschränkung des wissenschaftlichen Apparates, weitgehender Verzicht auf fremdsprachige Zitate, dafür aber die Anführung der wichtigsten Quellentexte im Wortlaut wollen auch dem Nichtfachmann, dem keine theologische Bücherei zur Verfügung steht, eine fruchtbare Lektüre ermöglichen.

Aus dem Inhalt:

Paulus und die Mitte des Evangeliums

Paulus im NT und bei den Apostolischen Vätern
Paulus in der Apostelgeschichte — Paulus im Lichte des Johannes? — Neutestamentliche Schriften in paulinischer Tradition — Der erste Klemensbrief — Didache und Matthäusevangelium — Antipaulinische Tendenzen im Neuen Testament? — Ignatius von Antiochien — Polykarp von Smyrna — Pastoralbriefe.

Das Ringen um Paulus im zweiten Jahrhundert
Markions häretischer Paulinismus — Gnostisches Interesse an Paulus — Tatsächliches oder absichtliches Verschweigen? — Apologeten — Paulus in der apokryphen Literatur — Meliton von Sardes — Irenäus von Lyon.

Ernst Dassmann

geboren 1931, Priester der Diözese Münster, seit 1969 Professor für Alte Kirchengeschichte an der Universität Bonn, Direktor des F. J. Dölger-Instituts zur Erforschung der Spätantike

Der Stachel im Fleisch

XII und 336 Seiten, Paperback 28,— DM,
Verlag Aschendorff Münster



Gerd Theißen

Studien zur Soziologie des Urchristentums

1979. VI, 317 Seiten. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 19). Ln. DM 79.–

Die hier vorgelegten Studien tragen sowohl der Entwicklung der historischen Wissenschaft zur Sozialgeschichtsschreibung wie einem erhöhten theologischen Interesse an sozialen Fragen Rechnung. Sie verfolgen den Weg des Urchristentums von einer Bewegung radikaler Wanderprediger zur Etablierung eines gemäßigten Liebespatriarchalismus in den Ortsgemeinden. Die Entstehung der Bewegung wird als Antwort auf gesamtgesellschaftliche Konflikte gedeutet, ihre Umwandlung als Antwort auf eine innere soziale Schichtung in den Ortsgemeinden verständlich gemacht. Die Studien wollen den urchristlichen Glauben nicht soziologisch ‚erklären‘. Sie wollen jedoch den Nachweis bringen, daß – entgegen mancher Skepsis – eine ruhig fortschreitende Forschung auf diesem Gebiete möglich ist, deren methodische Disziplin in Kontinuität zur historisch-kritischen Erforschung des NT steht und auch bei unverkennbarer Nähe zu aktuellen Fragestellungen eine kritische Distanz diesen gegenüber ermöglicht.



J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)
Tübingen

Aurelius Augustinus

Der Gottesstaat

Lateinisch-deutsche Ausgaben:

Die Retraktionen in zwei Büchern — *Retractationum libri duo*.

XV, 241 Seiten,
geb. DM 24,—.
ISBN 3-506-70469-9

Der Lehrer — *De magistro*.

XIX, 122 Seiten,
geb. DM 9,80.
ISBN 3-506-70468-0

Drei Bücher über den Glauben

Über Glaube und Bekenntnis — *De fide et symbolo*.

Über den Glauben an das Unsichtbare — *De fide rerum quae non videntur*.

Über den Glauben und die Werke — *De fide et operibus*.

XXVI, 196 Seiten,
geb. DM 14,80.
ISBN 3-506-70466-4

Dreiundachtzig verschiedene Fragen — *De diversis quaestionibus LXXIII*.

X, 312 Seiten,
geb. DM 24,—.
ISBN 3-506-70467-2

Geist und Buchstabe — *De spiritu et littera*.

VI, 142 Seiten,
geb. DM 12,80.
ISBN 3-506-70465-6

Nutzen des Glaubens — *De utilitate credendi*.

Die zwei Seelen — *De duabus animabus*.

XXV, 182 Seiten,
geb. DM 13 80.
ISBN 3-506-70464-8

Aurelius Augustinus

Der Gottesstaat

Lateinisch-deutsch.

Eingeleitet und übersetzt von Carl Johann Perl.
Einschließlich Register.

2 Bände in Kassette.

ca. 2000 Seiten, geb. ca. DM 140,—.

ISBN 3-506-70470-2

Das theologische Hauptwerk des großen Wegweisers der lateinischen Kirche. Die einflußreichste weltgeschichtliche Betrachtung der ausgehenden Antike wird hier ungekürzt lateinisch-deutsch vorgelegt. Die bewährte Übersetzerkunst des Augustinuskenners C. J. Perl (Wien) verbindet mit großer Treue zum lateinischen Original die leicht faßliche Form der deutschen Wiedergabe. Als lateinische Textvorlage diente die Ausgabe von Dombart/Kalb in der Bibliotheca Teubneriana.

Mit diesem Werk, dessen Weisheit die Besten aller Zeiten gerühmt haben, hat der große Kirchenvater die Gründungsschrift der neu anbrechenden Epoche der christlichen Völkergemeinschaft geschrieben. In einer grandiosen Synthese alles weltlichen und göttlichen Geschehens verkündet Augustinus die Idee des Friedens: nicht als eine Utopie, sondern als die natürliche Rangordnung des Geistes vor der Macht.

Schöningh

Ferdinand Schöningh, Postfach 2540, 4790 Paderborn



WOLFGANG KUHN

Das Eichhörnchen und der liebe Gott

Rätsel des Lebendigen

203 Seiten mit 195 Schwarzweißfotos und 8 vierfarbigen Bildtafeln, kartoniert, 34,80 DM.

„Das Eichhörnchen und der liebe Gott“, wie geht das zusammen? Die Kleinigkeit eines putzigen Tierchens und die Großartigkeit des erhabenen Gottes! –

Wolfgang Kuhn kommt in seinem Buch vom Eichhörnchen auf den lieben Gott und vom lieben Gott auf das Eichhörnchen. Der Titel ist nicht bloß Überraschung, er stimmt auch. Ebenso ist es mit den anderen Überschriften. Sie machen neugierig, lassen auf Abenteuer hoffen und Entdeckungen ahnen. Es ist schon allerhand, was der Autor da im einzelnen behauptet. Es scheint auf den ersten Blick unmöglich oder zumindest rätselhaft. „Rätsel des Lebendigen“, so heißt ja auch der Untertitel des Buches.

Was in diesem Buch in erster Linie fasziniert, ist die Art, wie naturgesetzliche, also strikt sachliche Befunde und Vorgänge zu gleichsam atemberaubender Darstellung gebracht werden. Biologie, auch heutzutage noch oft sehr trocken verabreicht, wird hier lebendig zur Sprache gebracht. Komplizierte Informationen und Zusammenhänge macht der Professor anschaulich, indem er sie in vergleichende Beziehung setzt zu Beobachtungen und Erfahrungen des täglichen Lebens. Über die so hergestellte Verständlichkeit werden dem Leser ganz neue Einsichten vermittelt, so daß er das zu Titelehren gelangte Eichhörnchen oder den Aronstab oder die Fledermaus mit anderen, aufmerksamen Augen zu sehen beginnt. Man kann sich gar nicht genug wundern . . .

Gott naturwissenschaftlich beweisen zu wollen, hielte Wolfgang Kuhn für einen absurden Versuch. Aber müssen wir wirklich eine Kerze anzünden, um die Sonne sehen zu können?

Das Buch erschließt Wege zum Sinn. In den Texten wie in den ansprechenden Bildbeispielen wird dem Leser deutlich, daß alles Geschaffene einbezogen ist in den sinnvollen Plan dessen, den wir zu Recht den lieben Gott nennen.

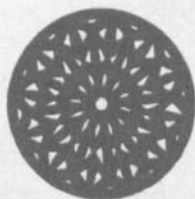
spee

Durch jede Buchhandlung

SPEE-VERLAG – POSTFACH 30 40 – 5500 TRIER

BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLÄSMÄLEREI
TRIER/MOSEL
SAARSTR. 39 · TELEFON 42938

Ein hervorragender Geschenkband

Der Mann aus Assisi

Text: Walter Nigg
Bilder: Toni Schneiders
132 Seiten, farb. Bilder 29,50 DM

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt

Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlendungen
stehen jederzeit zur Verfügung.



MESSWEINKELLEREI

Lentzen-Deis KG

5550 Bernkastel-Kues / Mosel

Telefon (0 65 31) 24 75

Postfach 36

In- und ausländische Maßweine
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte
Weine der Mosel-Saar-Ruwer

Missio-Närrisches

250 Witze zum Weitererzählen, gesammelt von Karl-Heinz Melters. Mit 70 Zeichnungen von Hetty Krist-Schulz.

Taschenbuch. 6,80 DM.

Auf seiner Reise als Missionsreporter hat Melters einige Jahre hindurch alle Witze und Anekdoten gesammelt, deren er in den Missionen der ganzen Welt habhaft werden konnte. Das Beste davon veröffentlichte er in einem Taschenbuch. Wie treffsicher er wählte, zeigt die starke Resonanz!

Durch jede Buchhandlung

Spee-Verlag, Trier

CS
- 6. Sep. 1980

CS
Bibliotheca Seminarum Clericalium
X 21 935 F

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit der
Katholisch-Theologischen Fakultät der
Universität Mainz

Heft 3

Juli, August, September 1980
89. Jahrgang Pastor bonus
ISSN 0041-2945

Paulinus-Verlag Trier

Helmut Fox, Trier
Didaktik der Korrelation

Hubert Socha, Trier
Pastoral- und Gemeindereferenten
im Bistum Trier (II)

Martin Rock, Mainz
Krieg und Frieden

Franz Laub, München
Falsche Verfasserangaben im NT

Peter Krämer, Bonn
Bischofswahl

Neue theologische Literatur

INHALT

Helmut Fox: Überlegungen zu einer Didaktik der Korrelation	177—194
Hubert Socha: Das Dienstrecht der Pastoralreferenten(innen) und Gemeindefeferenten(innen) im Bistum Trier (II.)	195—217
Martin Rock: Katholische Kirche und die Problematik von Krieg und Frieden	218—227
Franz Laub: Falsche Verfasserangaben in neutestamentlichen Schriften. Aspekte der gegenwärtigen Diskussion um die neutestamentliche Pseudographie	228—242

Kleinere Beiträge

Peter Krämer: Bischofswahl heute — im Bistum Trier	243—247
Besprechungen	248—256

Die Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. Dr. Helmut Fox, Banthusstraße 4, 5500 Trier
Prof. P. Dr. Hubert Socha SAC, Auf der Jüngt 1, 5500 Trier
Prof. Dr. Martin Rock, Neutorstraße 11, 6500 Mainz
Dr. Franz Laub, Agnes-Bernauer-Straße 181, 8000 München 21
Prof. Dr. Peter Krämer, Nonnenwerth, 5480 Remagen 2

Schriftleiter: Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Trier

Anschrift der Schriftleitung: Auf der Jüngt 1, D-5500 Trier

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus-Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH, Postfach 30 40, D-5500 Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

Erscheinungsweise und Preise: Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8. und 15. 11. Jahresabonnement 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 43,— DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Zustellgebühr.

Beilagenhinweis

Diesem Heft liegt eine Beilage der Verlagsbuchhandlung Aschendorff bei. Wir bitten um freundliche Beachtung.

Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form — durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren — reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Überlegungen zu einer Didaktik¹ der Korrelation²

Prof. Dr. Alfons Thome zum 65. Geburtstag

Im Religionsunterricht der Kinder und Heranwachsenden sieht sich der Religionslehrer in mehrdimensionale dialektische Prozesse verwickelt. Die inhaltlich bestimmten Intentionen der christlichen Botschaft müssen den inhaltlich bestimmten Intentionen der geschichtlich-gesellschaftlichen Lebenswelt begegnen können und diese vom Glauben her deuten, verändern, beurteilen und in Frage stellen. Dabei genügt es nicht, Vorstellungen und Praxis dieser Intentionen abstrakt herauszustellen; sie müssen vielmehr in den konkreten Lebensbereichen der Kinder und Jugendlichen ausfindig gemacht und beschrieben werden. Auch die Intentionen des christlichen Glaubens darf man nicht einfachhin übernehmen. Sie bedürfen einer Auslegung, die in die Erfahrungswelt der jungen Menschen hinein-zusprechen vermag.

Der hier zugrundeliegende methodische Ansatz erscheint zunächst wie eine religionspädagogische Konkretion des Korrelationsprinzips von Tillich³, das eine

¹ Das Wort „Didaktik“ wird von dem griechischen Verb „didas-kein = lehren“ hergeleitet. Nach seiner grammatischen Form ist es ein „postverbales, substantiviertes Adjektiv, das ursprünglich durch *téchne* ergänzt zu denken ist“. *Didaktikè téchne* heißt wörtlich übersetzt die Lehrkunst. Im 17. Jahrhundert kommt es zur Verbreitung des Ausdrucks „Didactica“. So nannte J. A. Comenius seine Unterrichtslehre, die 1657 veröffentlicht wurde, „Didacticae magna“. Er verstand darin Didaktik als „Lehrkunst“ (*ars docendi*).

In unserem Zusammenhang wird Didaktik nicht gegen Methodik abgegrenzt, sondern als „Theorie vom Lehren und Lernen überhaupt“ (J. Dolch) verstanden. Methodik ist also hier ein Faktor der Didaktik. Siehe dazu auch G. R. SCHMIDT, Einführung in Begriff und Problemstellungen der Didaktik, in: Handbuch der Religionspädagogik, Bd. 2, Hrsg. E. FEIFEL, R. LEUENBERGER, G. STACHEL, K. WEGENAST, Zürich, Einsiedeln, Köln 1974, 23–25.

² *Correlatio* (mlat.) = Wechselbeziehung; der Begriff wird als term. techn. gebraucht, u. a. in der Mathematik (z. B. Wahrscheinlichkeitsrechnung, Statistik), der Geometrie, der Physik (z. B. Mechanik), der Phonetik, der empirischen Sozialforschung, der Anthropologie. Ganz allgemein ist darunter das Vorliegen eines irgendwie gearteten Zusammenhanges zwischen zwei oder mehreren Zufallsvariablen und seine mathematische Darstellung verstanden. Auch im Bereich der Theologie, der Pädagogik sowie der Religionspädagogik findet der Begriff neuerdings starke Verwendung.

³ Siehe dazu u. a. P. TILICH, Systematische Theologie, Bd. I, Stuttgart 1956, 73–80; ders., Korrelationen, Die Antworten der Religion auf Fragen der Zeit, Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken IV, Stuttgart 1975, 19–35.

Wechselbeziehung von Erfahrung und Offenbarung, von menschlichem Leben und christlicher Botschaft entstehen läßt. Im Zusammenhang mit dieser „Methode der Korrelation“ stellen sich jedoch Fragen, die für die Religionspädagogik und den Religionsunterricht vor Ort von beachtlicher Aktualität sind: Wie sieht diese korrelative Zuordnung von Offenbarung Gottes und menschlicher Erfahrung näherhin aus? Geht es dabei nur um die Wechselbeziehung von Erfahrung und Offenbarung, von Frage und Antwort, von Vorhandenem und seiner Deutung oder um mehr? Inwieweit wird das Korrelationsmodell durch die Offenbarung überholt; inwieweit findet es sich in Lehrplänen und Religionsbüchern wieder?

1 *Die Methode der Korrelation bei Paul Tillich*

1.1 Ausgangspunkt

P. Tillich, der dem Vermittlungsprozeß eine zentrale Bedeutung zuweist, geht von der Erkenntnis aus, daß jede Methode dem Gegenstand angemessen sein muß, auf den sie angewandt wird⁴. Erst im Erkenntnisprozeß selbst stellt sich je neu heraus, ob dies der Fall ist⁵. Es ist nur folgerichtig, wenn Tillich folgert: „Deshalb kann keine Methode den Anspruch erheben, für jeden Gegenstand zu passen⁶.“

Welche Methode gilt nun für die systematische Theologie? Aus der Zweipoligkeit des theologischen Gegenstandes „christliche Botschaft“ und „menschliche Situation“ ergibt sich hier für ihn die Methode der Korrelation, die eigentlich, „manchmal mehr, manchmal weniger bewußt“, immer benutzt worden ist⁷. Sie ist deshalb der Theologie angemessen, weil sie „die Inhalte des christlichen Glaubens durch existentielles Fragen und theologisches Antworten in wechselseitiger Abhängigkeit (erklärt)⁸“. Die Korrelationsmethode kann jedoch nicht vor dem Fehler bewahren, entweder nur der Botschaft oder nur der Situation gerecht zu werden und die andere Seite zu verdecken⁹.

1.2 Dreifaches Verständnis von Korrelation

Nach Tillich kann der Begriff der Korrelation in einem dreifachen Verständnis gebraucht werden¹⁰. Einmal gibt es Korrelation im Sinne einer Entsprechung,

⁴ Vgl. P. TILlich, *Systematische Theologie*, Bd. I, a. a. O. 73: „Eine Methode ist ein Instrument (wörtlich: ein Umweg), das seinem Gegenstand entsprechen muß.“

⁵ Vgl. ebd.

⁶ Ebd.

⁷ Ebd. 74.

⁸ Ebd.

⁹ Siehe ebd. 9.

¹⁰ Vgl. ebd. 74.

etwa „zwischen religiösen Symbolen und dem, was durch sie symbolisiert wird“¹¹. Es gibt zweitens Korrelation im Sinne eines logischen Zusammenhangs zwischen Begriffen, etwa solchen, „die sich auf menschliche Bereiche, und solche(n), die sich auf Göttliches beziehen“¹². Im dritten Sinne stellt sich Korrelation als „eine reale Korrelation zwischen dem Zustand des religiösen Ergriffenseins des Menschen und dem, was ihn ergreift“¹³ dar. Diese Bedeutung von Korrelation, die in der Theologie umstritten ist, „zielt auf die Beziehung zwischen Gott und Mensch im religiösen Erlebnis“¹⁴. Sie ist etwas Reales für beide Seiten¹⁵ und zeigt sich an der Art und Weise, wie die Botschaft dem Menschen begegnet und von ihm ergriffen werden kann. Auch hier gilt, daß die Situation des Hörenden beziehungsweise des die Botschaft Ergreifenden ein apriorisches Gesetz für die Möglichkeit seines Hören- bzw. Ergreifenkönnens darstellt¹⁶, denn das „Erfassen“, „Hören“ bzw. „Ergreifen“ trägt, unbeschadet seiner Objektivität und Wahrheit, auch die Struktur des Erfassenden, Hörenden beziehungsweise Ergreifenden an sich, die endlich und bedingt ist¹⁷.

1.3 Frage und Antwort

Die Botschaft gibt nach Tillich Antwort auf die Fragen, die die Existenz des Menschen stellt. „Die im Offenbarungsereignis liegenden Antworten sind nur sinnvoll, sofern sie in Korrelation stehen mit Fragen, die das Ganze unserer Existenz betreffen, also mit existentiellen Fragen“¹⁸.

Mit diesen existentiellen Fragen sind die Grundfragen menschlicher Existenz, die die Menschen immer bewegt haben, gemeint, so die Fragen nach dem Sinn des Seins und der menschlichen Existenz. Dabei muß bedacht werden, daß Tillich die Verteilung von Frage und Antwort auf Existenz und Offenbarung keineswegs schematisch verstanden wissen will. Der Korrelationsvorgang „ist ein Zirkel, der den Menschen zu einem Punkt treibt, wo Frage und Antwort nicht mehr vonein-

¹¹ Ebd.

¹² Ebd.

¹³ Ebd.

¹⁴ Ebd. 75; K. Barth bestritt eine solche Korrelation aus der Furcht heraus, die Selbstoffenbarung Gottes werde durch sie zur abhängigen Variablen menschlicher Erkenntnis. Siehe dazu: K. BARTH, Von der Paradoxie des „positiven Paradoxes“. Antworten und Fragen an P. Tillich, in: P. TILlich, Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung, Ges. Werke Bd. VII, Stuttgart 1962, 226–239; ebenf. in: Theologische Blätter 2/1923, Sp. 287–296.

¹⁵ Siehe P. TILlich, Systematische Theologie, Bd. I, a. a. O. 75.

¹⁶ Mit dem Hören bzw. Ergreifen der Botschaft ist ein im affektiven, nicht im kognitiven Bereich liegender Akt gemeint.

¹⁷ Hier gilt das Axiom: „Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur.“

¹⁸ P. TILlich, Systematische Theologie, Bd. I, a. a. O. 76.

ander getrennt sind¹⁹. H. Schmidt weist mit Recht darauf hin, aus dem Tillich-schen Ansatz dürfe für die Religionspädagogik nicht gefolgert werden, „daß der Glaube schon immer die Antworten vorweg wisse“²⁰. Man könne nur dann zu Lernprozessen im Glauben kommen, „wenn die Fragen nach den menschlichen Fragen den Antworten voran(gingen)“²¹.

1.4 Existenzanalyse

Daraus ergibt sich für Tillich, daß die systematische Theologie zunächst Existenzanalyse betreiben, das heißt die Fragen erheben muß, die aus der menschlichen Situation entspringen. Dabei „bedient sie sich des Materials, das die menschliche Selbstinterpretation auf allen Kulturgebieten verfügbar gemacht hat“²². Zu dieser Existenzanalyse tragen die verschiedensten Disziplinen wie Philosophie, Dichtkunst, dramatische und epische Literatur, Psychotherapie und Soziologie bei²³. Sie bleibt, auch wenn sie vom Theologen im Lichte der christlichen Botschaft vollzogen wird, „eine philosophische Analyse“²⁴, denn sie wird nur vom Gegenstand bestimmt und — bei aller Affinität zur christlichen Botschaft — in einem autonomen Sehakt durchgeführt²⁵.

1.5 Wertung

Die Notwendigkeit, christliche Offenbarung und menschliche Lebenswelt konkret miteinander zu korrelieren, wird heute niemand bezweifeln. So ist es verständlich, daß gerade auch in der heutigen reformatorischen Theologie diese Korrelation weithin in den Mittelpunkt des Interesses gerückt ist. Man kann hier den Versuch erblicken, „den einseitigen ‚Fideismus‘ zu überwinden, der der früheren reformatorischen Theologie zu schaffen machte und der zu einem grundlegenden Bruch zwischen Kirche und Welt führen konnte“²⁶.

¹⁹ Siehe ebd. 75.

²⁰ Siehe dazu H. SCHMIDT, Religionspädagogische Rekonstruktionen, Stuttgart 1977, 100.

²¹ Ebd.; siehe dazu auch P. TILICH, Systematische Theologie, Bd. II, Stuttgart 1958, 20.

²² P. TILICH, Systematische Theologie, Bd. I, a. a. O. 77.

²³ Siehe dazu ebd.

²⁴ Vgl. ebd. 77 f.

²⁵ Siehe dazu ebd. 78: „Trotzdem ist sein (mit ‚sein‘ ist der die Analyse durchführende Theologe gemeint) Sehakt autonom, denn er wird nur von dem Gegenstand bestimmt, der ihm in seiner Erfahrung gegeben ist... Er hält an dem fest, was er gesehen hat, und er formuliert seine theologische Antwort neu.“

²⁶ Siehe E. SCHILLEBEECKX, Glaubensinterpretation, Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie, Mainz 1971, 86. Die Frage-Antwort-Korrelation wurde, wenn auch in verschiedener Weise, in der christlichen Theologie zur Debatte gestellt, u. a.: vom späteren K. Barth, von E. Brunner, R. Bultmann, P. Tillich, F. Gogarten, G. Ebeling, W. Pannenberg, J. Moltmann. Besonders hat P. Tillich in seiner Systematischen Theologie dieser Frage viel Raum gewidmet.

Dennoch reicht Tillichs Methode der Korrelation für die Vermittlung der mehrdimensionalen dialektischen Prozesse einerseits und der christlichen Botschaft andererseits nicht aus, weil er nur von feststehenden Größen, nicht aber von geschichtlichen Prozessen ausgeht.

Schillebeeckx macht auf eine weitere Schwierigkeit hinsichtlich der korrelativen Methode aufmerksam, die vor allem aus der Sprachanalyse oder Analytischen Philosophie kommt und in der Frage gipfelt, „ob es eine religiöse Antwort auf eine nichtreligiöse Frage geben (könne)²⁷“. Für ihn stellt sich hier das Problem, wie unter Berücksichtigung dieser Schwierigkeiten dennoch eine begründete Korrelationsmethode möglich ist.

2 *Die korrelative Zuordnung von Erfahrung und Glaube, von Frage und Antwort*

Wenn es richtig ist, daß die Korrelation von Erfahrung und Glaube beziehungsweise die Frage-Antwort-Korrelation „im christlichen Denken nicht nur einen sinnvollen Platz hat, sondern für alle Kirchen äußerst dringend ist²⁸“, dann muß, trotz der aufgezeigten Probleme, nach ihrer Realisierungsmöglichkeit gesucht werden.

2.1 Mehrdimensionalität und christliche Botschaft

Im Gegensatz zu Tillich sind die Phänomene der Wirklichkeit nicht auf eine Grundfrage, nämlich die Frage nach dem Grund des Seins, zu reduzieren. Ebenso wenig bleibt die biblische Botschaft auf einen Inhalt beschränkt. Die Wirklichkeit ist mehrdimensional, mehrschichtig und vieldeutig. Die zunächst ins Auge springende Dimension der Wirklichkeit ist die Dimension des Faktischen, des Greifbaren, des Nachprüfbaren, der geschichtlich-gesellschaftlichen Prozesse, des Empirischen. Im Leben gibt es jedoch „mehr“ als das Greifbare und Meßbare, weil „der Mensch der realen Ordnung immer und unweigerlich mehr ist als bloß ‚Natur‘ . . .²⁹“. Dieses „Mehr“ könnte man mit Rahner das „übernatürliche Existential³⁰“ oder im weitesten Sinn die „religiöse Dimension“ nennen³¹. Wird dieses

²⁷ Vgl. E. SCHILLEBEECKX, Glaubensinterpretation, a. a. O. 90 f. Schillebeeckx weist darauf hin, daß von der Sprachanalyse aus auf eine nichtreligiöse Frage nur eine nichtreligiöse Antwort gegeben werden kann, will man keinen Kategorienfehler dadurch begehen, daß man die Frage in einem anderen Sprachspiel als die Antwort formuliert. „Es sieht also danach aus, daß, wenn die Frage philosophisch gestellt ist, auch die Antwort innerhalb des philosophischen Sprachspiels gegeben werden muß, wenn sie sinnvoll sein soll . . . Gott, eine wesentlich religiöse Wirklichkeit, kann daher nicht die Antwort auf eine nichtreligiöse Frage sein . . .“ (ebd. 90 f.).

²⁸ Siehe ebd. 89.

²⁹ K. RAHNER, Existential II, in: Herders Theologisches Taschenlexikon 2, Hrsg. K. RAHNER, Freiburg — Basel — Wien 1972, 273.

³⁰ Siehe ebd. 272—273.

³¹ Siehe dazu Zielfelderplan für den katholischen Religionsunterricht in der Grundschule, Grundlegung, München 1977, 21—22.

„Mehr“ vom Christlichen her gedeutet, geglaubt und erfahren, liegt die Dimension des Glaubens vor. Auch der christliche Glaube ist in seiner überlieferten Gestalt mehrdimensional. Er umfaßt Bibel, Liturgie, Dogmen, Kirchen- und Dogmengeschichte, aber auch die Kunde von den überlieferten Ordnungen, kirchlichen Strukturen wie den geschichtlich-heilsgeschichtlichen Prozessen.

Dieser Mehrdimensionalität und Mehrschichtigkeit von Glaube und Wirklichkeit entspricht die Vielfalt möglicher dialektischer Ansätze. Es geht nicht mehr um die Korrelation von zwei Faktoren, „sondern um die Beziehung geschichtlich-gesellschaftlicher und geschichtlich-heilsgeschichtlicher Prozesse aufeinander³²“. Erfahrung und Glaube, Frage und Antwort sind nicht wie bei Tillich als feststehende Größen zu verstehen, sondern als offene, unabgeschlossene, unentschiedene, konflikthaltige dialektische Vorgänge. Setzt man diese zueinander in Beziehung, könnte man von einer „dialektischen Korrelation³³“ sprechen.

2.2 Menschliche Lebensfrage und menschlich-sinnvolle Antwort

Die korrelative Methode stößt bei der Analytischen Philosophie auf Einwände. Schillebeeckx erinnert daran, daß in ihr die Frage aufgeworfen wird, ob es eine religiöse Antwort auf eine nichtreligiöse Frage geben kann³⁴. Wird sie gegeben, liegt — so die Analytische Philosophie — ein Kategorien-Fehler vor, der „die Definition von Sinnlosigkeit ist³⁵“. Gott, der doch eine wesentlich religiöse Wirklichkeit darstellt, „(könne) daher nicht die Antwort auf eine nichtreligiöse Frage sein“, was natürlich der Korrelationsmethode, die ja gerade die Wechselbeziehung von Erfahrung und Offenbarung herausstellt, ihre Relevanz nimmt³⁶. Auf Grund dieser Überlegung ergibt sich für Schillebeeckx, daß „zu einer menschlichen

³² H. SCHMIDT, Religionspädagogische Rekonstruktionen, a. a. O. 102.

³³ Diese Verbindung von „Dialektik“ und „Korrelation“ (dialektische Korrelation) scheint mir das Gemeinte am besten auszudrücken, nämlich die immer offene, unentschiedene, konflikthaltige Begegnung zwischen der geschichtlich-gesellschaftlichen Lebenswelt und der Verkündigung wie Praxis des Evangeliums. Der Begriff Dialektik (von griech. *dialektiké*, wörtl.: Unterredungskunst) bezeichnet schon in der griechischen Philosophie (Sokrates und Platon) „das Verfahren, durch Rede und Widerspruch das Wesen der Dinge schrittweise zu erhellen“, und so zu einem Fortschritt der Erkenntnis zu kommen. Mit Hegel wird die Dialektik „Seinsdialektik“ und umfaßt als solche die Geschichte des Denkens wie der Wirklichkeit. Nach ihm besteht die dialektische Triade aus der These (Begriffssetzung), die aus sich ihren Gegensatz, ihre Antithese, hervorbringt und mit ihr in einem höheren, allgemeineren Begriff (Synthese) aufgehoben wird. (Siehe dazu M. MÜLLER u. A. HALDER, Kleines Philosophisches Wörterbuch, Freiburg — Basel — Wien 1971, 62—63.)

³⁴ Siehe E. SCHILLEBEECKX, Glaubensinterpretation, a. a. O. 90.

³⁵ Ebd.

³⁶ Vgl. ebd. 91.

Lebensfrage . . . korrelativ in erster Linie allein eine menschlich-sinnvolle Antwort (gehört)³⁷. Was heißt das?

Der Mensch, der die Frage nach sich selbst aufwirft, wird diese Frage selbst sinnvoll beantworten müssen, „bevor er ein eventuell transzendentes, göttliches Offenbarungswort verstehen kann³⁸“. Es hieße Gott zum Lückenbüßer machen, wollte man ihn gleich an die Stelle der eigenen Antwort setzen.

Der Mensch ist damit gezwungen, sich dieser Problematik zu stellen und eine eigene Antwort auf seine Frage zu suchen. Sollte er eine sinnvolle menschliche Antwort auf die von ihm selbst gestellte Frage nach seiner Lebensproblematik finden, die der aus der Offenbarung kommenden christlichen Antwort vorausgeht, „dann könnte sich die christliche Offenbarung als eine unerwartete, rein ungeschuldete Antwort darbieten, die die Frage selbst völlig übersteigt³⁹“.

Mit Schillebeeckx muß an dieser Stelle gefragt werden: Wie kann man von hier aus zu einer begründeten Korrelationsmethode kommen? Ist eine solche Korrelationsmethode überhaupt möglich⁴⁰?

2.3 Die neue Korrelationsmethode nach Schillebeeckx⁴¹

Schillebeeckx unterscheidet zwei für seine neue Korrelationsmethode grundlegende Aspekte, die der Erörterung bedürfen: Negative Dialektik einerseits sowie einen positiven Sinnhorizont und faktische, individuelle Sinnerfahrungen andererseits.

2.3.1 Negative Dialektik

In allen menschlichen Antworten auf die Frage des Menschen nach Sinn — wie diese Antworten auch immer sein mögen — läßt sich nach Schillebeeckx „etwas Gemeinsames und deshalb Universales“ (S. 96) erkennen. Dieses Gemeinsame und Universale „getragen von einem unausgedrückten positiven Sinnhorizont“ (S. 96), ist jedoch negativer Art. Es ist der in allen Entwürfen sich findende Versuch, „das stets bedrohte Humanum“ (S. 96) zu realisieren. Die gemeinsame Basis dieser Humanität, die sich wegen der verschiedenen und zum Teil widersprechenden anthropologischen Entwürfe nicht näherhin bestimmen und beschreiben läßt, ist „der Widerstand gegen die Bedrohung des Menschseins“ (S. 97). Diese kritische Negativität oder negative Dialektik wird als das universale Vor-

³⁷ Vgl. ebd. 94 f.

³⁸ Vgl. ebd. 95.

³⁹ Vgl. ebd.

⁴⁰ Siehe ebd. 96.

⁴¹ Siehe dazu ebd. 96—109. Die wörtlichen Zitate sind auf den angegebenen Seiten zu finden.

verständnis aller positiven Entwürfe und Konzepte vom Menschen angesehen. „Es besteht unter den Menschen eine kritische Solidarität gegenüber der bedrohten ‚Humanität‘“ (S. 97). Hier zeigt sich, daß das Humane, das man sucht und erstrebt, erst „mittels eines Widerstandes gegen das Inhumane“ (S. 97) zu einem universal anerkannten Wert wird. Nur in der permanenten Bedrohung des Menschseins kann die allgemeine Gültigkeit des gesuchten Humanum, auch wenn es nur unterschiedlich bestimmt werden kann, erfahren werden. „Diese negative Dialektik innerhalb eines Sinnhorizonts von Hoffnung“ — diese ist zwar da, auch wenn sie sich nicht eindeutig thematisieren läßt — „ist das universale Vorverständnis nicht nur dieser menschlichen, pluralen Antworten, sondern auch des christlichen Sprechens von Gott, des Evangeliums“ (S. 97). Denn das Evangelium, das das universale Heil ausruft und das Reich Gottes verkündet, mit einer besonderen Vorliebe für die Armen und Schwachen, knüpft an dieses universale Vorverständnis von der permanenten Bedrohung des Humanum an. Damit steht die uns in Christus zugesagte Erfüllung und Vollendung des Humanum — es ist letztlich das Reich Gottes — in Korrelation zum universal gültigen Vorverständnis, das nur dialektisch erfahren wird: „der Erfahrung, daß das Humanum ständig bedroht wird und daß die Menschen sich dieser Bedrohung widersetzen in einem Suchen nach dem Humanum . . .“ (S. 98).

Hier zeigt sich, daß eine so aufgebaute Korrelationsmethode gegen die begründeten Einwände der Analytischen Philosophie gefeit ist, weil sie keine religiöse Antwort auf eine nichtreligiöse Frage gibt, sondern den menschlichen Erfahrungskontext aufweist, „in dem das christliche Sprechen von Gott sinnvoll und allgemein verständlich zu hören ist“ (S. 98).

Im Grunde bietet sich hier der Entwurf zu einer neu bedachten „natürlichen Theologie“ an: die negative Dialektik führt zu einer kritischen Solidarität derer, die es mit dem Menschen und seiner Freiheitsgeschichte ernst meinen und dies vor jeder Differenzierung in einzelne Sinnentwürfe. „Die kritische Solidarität des Menschseins, die sich in kritischer Negativität und in Kontrasterfahrung offenbart, kann das universale Vorverständnis des christlichen Glaubens sein“ (S. 97).

2.3.2 Positiver Sinnhorizont

Die erfahrene Bedrohung, Unvollendetheit und Kontingenz unseres Menschseins, durch die uns dialektisch die allgemeine Gültigkeit des gesuchten Humanum deutlich wird, führt uns dazu, „uns selbst immer wieder zu übersteigen“ (S. 99), weil die negative Dialektik (siehe 2.3.1) nur im Vertrauen und in der Hoffnung auf völlige Sinnfülle möglich und verständlich wird. „Dieses Vertrauen auf den Endsinn unseres Lebens scheint die Grundvoraussetzung unseres Handelns in der Geschichte zu sein“ (S. 100). So kann uns zum Beispiel Schalom, der in der Schrift verheißene eschatologische Friede antreiben, jetzt schon Frieden in unserer Welt

zu stiften. Im Friedenstiften bricht Sinn auf, der zum letzten Sinn des Menschseins führt. Der Mensch beantwortet bereits — sei es nun positiv oder negativ — in seinem Handeln die Frage nach dem letzten Sinn. Diese Überlegungen ergänzen das in 2.3.1 Gesagte. Der uns in Christus zugesagte und verheißene Endsinn unseres Lebens, das Eschaton, steht somit in Korrelation zum universalen, auf einem positiven Sinnhorizont aufruhenden Vorverständnis aller Entwürfe vom Menschen.

2.3.3 Fazit

Schillebeeckx' Korrelationskonzept läßt sich so beschreiben: Der sinnsuchende Mensch stellt eine Frage; er selbst muß zunächst die Antwort finden, damit nicht vorschnell die Offenbarung ins Spiel kommt und auf eine nichtreligiöse Frage eine religiöse Antwort gegeben wird. Seine Antwort, die aus der erfahrenen Bedrohung unseres Menschseins und dem permanenten Versuch, diese zu überwinden, hervorgegangen ist und die allgemeine Gültigkeit des gesuchten Humanum deutlich macht, jedoch nur in der Hoffnung auf Sinnfülle verständlich wird, zeigt, daß etwas im Menschen ist, „was nicht von ihm stammt“ (S. 108), was über ihn hinausweist, „was eigentlich ein ‚Zuviel‘ in ihm ist“ (S. 108), was ihn nach dem Humanum und nach einem letzten Sinn suchen läßt.

Dieses universal gültige Vorverständnis vom Menschen, was der Christ im Lichte der Offenbarung zu identifizieren weiß, steht in Korrelation zu der uns in Christus zugesagten endgültigen Vollendung. Die aus dem menschlichen Erfahrungskontext aufgebrochene Antwort wird für den Christen „in eine göttliche Frage an den Menschen und in die göttliche Antwort auf diese Frage übersetzt“ (S. 109). Hier haben wir es mit einer Frage-Antwort-Korrelation zu tun, die keinen Kategorien-Fehler aufweist und nicht in verschiedenen Sprachspielen redet.

2.4 Thesen zu einem verantwortbaren Korrelationsmodell

- Die Korrelation von Erfahrung und Glaube, von Frage und Antwort hat im christlichen Denken einen sinnvollen, wichtigen und notwendigen Platz.
- Da die Wirklichkeit mehrdimensional und vieldeutig ist, geht es um die Wechselbeziehung von offenen, dialektischen Prozessen. Diese Wechselbeziehung kann man „dialektische Korrelation“ nennen.
- Wird die Korrelation als Wechselbeziehung von Prozessen verstanden, reicht Tillichs Methode der Korrelation nicht aus, weil sie feststehende Größen, nicht aber geschichtliche Prozesse korreliert.
- Zu einer menschlichen Lebensfrage gehört korrelativ allein eine menschlich-sinnvolle Antwort. Erst von dieser Antwort her kann ein transzendentes göttliches Offenbarungswort verstanden werden.

- Schillebeeckx' Begriffe „negative Dialektik“ und „positiver Sinnhorizont“ sind für die Entwicklung einer verantwortbaren Korrelationsmethode hilfreich.
- Es ist notwendig, nach einem universal gültigen Vorverständnis vom Menschen zu suchen. Nach Schillebeeckx ist es in der erfahrenen Bedrohung des Humanum und dem Versuch, diese zu überwinden, zu finden.
- Das universal gültige Vorverständnis vom Menschen, das nur dialektisch erfahren wird — die menschliche Antwort also auf menschliche Grundfragen —, korreliert mit der uns in Christus zugesagten Erfüllung. Die Botschaft des Evangeliums knüpft an dieses Vorverständnis an.
- Die aus dem menschlichen Erfahrungskontext gegebene Antwort des Menschen wird für den Christen zu einer göttlichen Frage an den Menschen und zu einer göttlichen Antwort auf diese Frage (Frage-Antwort-Korrelation im gleichen Sprachspiel).

3 Das Korrelationsmodell im schulischen Religionsunterricht

Lehrpläne⁴², Religionsbücher⁴³, Unterrichtsentwürfe beziehungsweise Unterrichtsmodelle⁴⁴ gehen heute meist von der Lebenswirklichkeit der Kinder aus. Zahlreiche religionspädagogische Veröffentlichungen⁴⁵ haben diesen Ansatz in

⁴² Siehe dazu G. HILGER, Reformansätze für den Religionsunterricht in der Grundschule — ein Überblick über neuere Lehrpläne, *KatBl* 97 (1972) 305—318 und 373—383. Es kommen in diesem Beitrag sowohl die Entwürfe evangelischer wie katholischer Autoren und Lehrplankommissionen zur Sprache. Ebenf.: Zielfelderplan 5—10, Grundlegung, München 1973 und Zielfelderplan für den katholischen Religionsunterricht in der Grundschule, Grundlegung, München 1977.

⁴³ Vgl. z. B. die Bücher von G. WEBER, *Wie wir Menschen leben. Ein Religionsbuch für die Grundschule*, Freiburg — Basel — Wien, Bd. 2 und 3, 1972, Bd. 4, 1973 u. a.

⁴⁴ Vgl. die im DKV erscheinenden Unterrichtsmodelle. Überall wird ein Ansatz bei den Lebenssituationen der Kinder versucht.

⁴⁵ Siehe dazu z. B. L. VOLZ, *Lebensfragen im Religionsunterricht der Grundschule* (Reihe: Unterweisen und Verkünden 15), Zürich — Einsiedeln — Köln 1971; auf evangelischer Seite dazu: H. GROSCH, *Religion in der Grundschule*, Düsseldorf 1971. Ein grundsätzlicher Beitrag dazu: G. BAUDLER, Die anthropologische Wende der Theologie und ihre Bedeutung für den gegenwärtigen Religionsunterricht, in: *Diakonia* 4 (1973) 87—98; ders., Wie sollen Lebenssituation und Glaubensinhalt miteinander verbunden werden?, in: *KatBl* 98 (1973) 365—372; ebenf.: F.-J. HUNGS, Negative Dialektik oder kritische Negativität und katechetische Verkündigung der Gegenwart, in: *KatBl* 97 (1972) 321—331; G. HILGER, Ansätze und Typen der Korrelation von Lebenssituationen und Glaubensinhalten, in: *KatBl* 102 (1977) 250—257; G. FUCHS, Glaubhaft ist nur Liebe, Theologische Anmerkungen zu Ansatz und Perspektive des Zielfelderplans für die Primarstufe, in: *KatBl* 102 (1977) 371—377; G. MILLER, der Zielfelderplan für die Primarstufe, Versuch einer Didaktik der Korrelation, in: *KatBl* 102 (1977) 380—382; E. SCHILLEBEECKX, Offenbarung, Glaube und Erfahrung, in: *KatBl* 105 (1980) 84—94; G. LANGE, Zwischenbilanz zum Korrelationsprinzip, in: *KatBl* 105 (1980) 151—155.

Theorie und Praxis vorgestellt. Das Problem liegt jedoch in der Frage, wie die überlieferten christlichen Offenbarungs- oder Glaubensgehalte sachgerecht mit der zu deutenden Lebenswirklichkeit verbunden werden können, wie es also zu einer Korrelation zwischen der christlichen Botschaft und der Lebenswelt der Schüler kommen kann. Diese Frage ist religionspädagogisch äußerst wichtig für die theologische Legitimierung des an den Lebenssituationen orientierten Religionsunterrichts. Sie stellt sich in besonderer Schärfe im Primarbereich, wo es nicht möglich ist, die Gehalte der christlichen Tradition von einem geistesgeschichtlichen oder religionsgeschichtlichen Ansatz aus zu reflektieren.

3.1 Negative Dialektik und Religionsunterricht

Es stellt sich die Frage, ob die „kritische Negativität“ beziehungsweise „negative Dialektik“ (siehe 2.3.1 und 2.3.2) auch für die Praxis des Religionsunterrichts Bedeutung gewinnen kann.

Wenn wir davon ausgehen, daß die Erfahrung der permanenten Bedrohung unserer Existenz zur kritischen Solidarität der Menschen führt, dann muß sich der Religionsunterricht als mögliche Antwort, als Angebot von „Sinn“, als Protest gegen diese Bedrohung des Humanum, als Vorschlag und Aufruf verstehen lernen. Für diese gegenwärtige Erfahrung ist das christliche Sinnangebot, das der Religionsunterricht zu machen hat, ein Vorbehalt, der das kritische Bewußtsein der Schüler wecken will, gegenüber allen Entwürfen, die den Sinn des Menschen oder der Welt vorwegnehmen und das Vorläufige zum Endgültigen machen.

Bei einem so verstandenen Religionsunterricht ist Gott nicht so sehr der Inhalt einer Einzelaussage als der Horizont, von dem her jede Erfahrung, die im Unterricht bedacht wird, ihre „eschatologische“ Sinngebung erfährt. Er macht deutlich, daß Mensch und Welt über sich hinauswachsen in eine Zukunft, die im Hier und Jetzt zwar grundlegend ist, aber doch noch aussteht. Ein solch kritischer Ansatz des Religionsunterrichts erinnert einen jeden Sinn und jede Sinngebung, die den Schülern zum Beispiel von anderen Unterrichtsfächern angeboten wird, an ihre eigene Grenze und Vorläufigkeit. Auf Grund der menschlichen Sündhaftigkeit sucht der Mensch allzuerne den eigenen Sinn in sich selbst, weil er sich mit Vorläufigem zufriedengibt. Der kritische Religionsunterricht entlarvt die Falschheit einer solchen Illusion. Er übernimmt die Sorge um eine stets bessere Zukunft, indem er immer wieder die Gegenwart in ihren voreiligen Entwürfen kritisiert. Damit erfüllt er hier einen Dienst, den kein anderes Fach leisten kann. Die Antwort, die er gibt, geht hervor aus der erfahrenen ständigen Bedrohung des Menschen und dem Versuch, diese zu überwinden. Es ist keine Antwort, die vorschnell aus der Offenbarung kommt, jedoch eine Antwort, die die Tatsache, daß etwas im Menschen ist, was über ihn hinausweist, das universal gültige Vorverständnis vom Menschen also, im Lichte der Offenbarung zu identifizieren sucht.

Die von der negativen Dialektik kritisch analysierte Wirklichkeit ist als Erfahrung ein inneres Moment des Religionsunterrichts und steht in Korrelation zur christlichen Sinngebung.

3.2 Korrelation im eigentlichen oder weiteren Sinn?

„Korrelation im eigentlichen und engsten Sinn meint... die sozusagen gleichberechtigte wechselseitig-kritische Durchdringung von altem Glauben und neuen Erfahrungen⁴⁶.“

Ist sie überhaupt möglich? Die Antwort auf diese kontroverse Frage wird davon abhängen, welchen theologischen Stellenwert man der Erfahrung zubilligt und inwieweit mit der Inbezugsetzung von Offenbarung und Erfahrung wirklich „zwei gleichberechtigte Quellen der Theologie zusammenfließen⁴⁷“.

Eine endgültige und abschließende Klärung dieses unter Theologen strittigen Problems ist z. Z. sicher nicht möglich.

Ich halte dennoch die Betonung der Gleichrangigkeit beider Korrelate, also eine Entscheidung für eine Korrelation im eigentlichen Sinn, aus gutem Grund für angemessen und richtig.

Wenn — wie K. Rahner sagt — „die wahre Selbsterfahrung des Menschen eine ... transzendente, von der Gnade getragene religiöse Erfahrung ist, die in ... allen Erfahrungen des Menschen gegeben ist⁴⁸“, dann ist im Grunde Offenbarung die Interpretation von Grunderfahrungen des Menschen, und Gott ist nicht etwas von außen „an den Menschen Herangetragenes“, sondern der, „auf den hin der Mensch ... immer schon existiert, auch wenn er davon thematisch nichts weiß⁴⁹“. Natürlich weist Korrelation im eigentlichen Sinn ein Mehr an Schülernähe auf.

Für den Religionspädagogen wird Korrelation auch im weiteren Sinn häufig genug gegeben und brauchbar sein. Sie liegt dann vor, wenn Glaubensüberlieferung und Erfahrungskontexte so miteinander verbunden sind, daß sie sich gegenseitig erhellen und durchdringen und damit ein theologisches Verstehen menschlicher Grundphänomene ermöglichen. Korrelation im engen wie im weiteren Sinn hat in der Religionspädagogik ihre Berechtigung und im Religionsunterricht ihren Sinn. Es ist jedoch wünschenswert, immer deutlich zu machen, ob wir von Korrelation im eigentlichen oder weiteren Sinn sprechen. Man sollte sich davor hüten, einfachhin jede Bezugnahme, jede Veranschaulichung, jede Verbindung

⁴⁶ G. LANGE, Zwischenbilanz zum Korrelationsprinzip, a. a. O. 152.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ K. RAHNER, Anthropologische Voraussetzungen für den Selbstvollzug der Kirche, in: Handbuch der Pastoraltheologie, Bd. II/1, Hrsg. F. X. ARNOLD, K. RAHNER, V. SCHURR, L. M. WEBER, Freiburg — Basel — Wien 1966, 25.

⁴⁹ Ebd. 25 f.

von Glaube und Welt „Korrelation“ zu nennen. Der Begriff sollte nur dann verwandt werden, wenn Korrelation im eigentlichen oder im weiteren Sinn vorliegt. Hier dient sie dem Bemühen, in jeder Generation und Situation das Glaubensengagement zu wecken und zu erhalten. „Lebendiger Glaube ist identisch mit vollzogener Korrelation“⁵⁰.

3.3 Sogenannte „Korrelationstypen“

Die hier aufgeführten Beziehungsmodelle, die vielfach unter der Bezeichnung „Korrelationstypen“ beschrieben werden, sind von unterschiedlicher Qualität. Bei einer Reihe von ihnen sollte man eher „Ersatzworte“ gebrauchen, um den Begriff Korrelation nicht inflatorisch zu benutzen. Auf jeden Fall sind wir genötigt, bei jedem Thema, in jeder Altersstufe und Situation neu zu fragen, was in diesem konkreten Fall „Korrelation“ bedeuten kann.

3.3.1 „Korrelationstyp“: Anwendung für unser Leben

Das Offenbarungswort wird nach der Bedeutung für unser Leben befragt. Die Frage will den „existentiellen Bezug zur Lebenssituation“⁵¹ herstellen, ohne diesen Bezug inhaltlich zu bestimmen.

Diese Methode führt leicht zu satzhaften, generalisierenden Bezügen. Es besteht die Gefahr, daß sich der Schüler nach einer gewissen Zeit ein Quantum allgemein-lehrhafter, jedoch meist unverbindlicher religiöser Antworten aneignet, um sie bei möglichen Fragen im Religionsunterricht zu präsentieren. Man kann hier weder von Korrelation im eigentlichen, engeren Sinn noch im weiteren Sinn sprechen (siehe 3.2).

3.3.2 „Korrelationstyp“: Biblischer Text als moralisches Beispiel

Als Anschauung für richtiges sittliches Verhalten findet sich dieser Typ häufig in problemorientierten Unterrichtsmodellen, in Religionsbüchern sowie in der unterrichtlichen Praxis. Der Glaubensinhalt wird hier auf ein ethisches Beispiel reduziert. Erfolgt keine gegenseitige Durchdringung von Offenbarung und Erfahrung, liegt auch keine Korrelation im weiteren Sinn vor.

3.3.3 „Frage-Antwort-Korrelation“

Fragen, die sich unserem Leben stellen, werden durch Bibelbeispiele beantwortet. Das Leben Jesu und sein Verhalten in einer bestimmten Situation sind Ausgangspunkt.

⁵⁰ G. LANGE, Zwischenbilanz zum Korrelationsprinzip, a. a. O. 153.

⁵¹ G. HILGER, Ansätze und Typen der Korrelation von Lebenssituationen und Glaubensinhalten, a. a. O. 252.

Es ist keine Frage-Antwort-Korrelation im Sinne Schillebeeckx', wo es gerade darum geht, die Offenbarung nicht vorschnell ins Spiel zu bringen und nicht in verschiedenen Sprachspielen zu reden (siehe 2.3). Die hier gemeinte Korrelation läßt Glaube leicht zu einem fixierten System werden, das befriedigende Antworten auf festliegende Fragen vermittelt und damit die radikale Fraglichkeit des Menschen nicht ernst nimmt. Die Offenbarung ist hier nicht die Interpretation von Grunderfahrungen des Menschen, Lebenswirklichkeit und Glaubenswirklichkeit durchdringen sich nicht.

3.3.4 „Korrelation“ durch Wortassoziationen

Die Lebenssituationen des Schülers werden als Einstieg in die zu behandelnde Problematik genommen. „Auf eine echte Korrelation zwischen den konkreten existentiellen Fragen der Schüler und dem tieferen Sinn der biblischen Texte wird verzichtet⁵².“ Die Bereiche „biblische Tradition“ und „Lebenssituationen des Schülers“ sind nur durch Wortassoziationen verknüpft, so daß eigentlich nur der oberflächliche Betrachter hier von einer Korrelation sprechen kann.

3.3.5 „Korrelationstyp“ Bibeltext als Provokation

Die Ethik des Evangeliums steht der Ethik der Welt als Provokation gegenüber. Die Bibel wird zum Impuls, der unser übliches Handeln in Frage stellt. Es besteht die Gefahr, die Bibel kurzschlüssig im Sinne eines „Moralbuches“ zu verstehen. Sie kann aber auch unsere Erfahrungskontexte so erhellen, mit ihnen so korrelieren, daß das Unerhörte, das Provokative des Evangeliums deutlich wird.

3.3.6 „Korrelation“ durch den Bezug auf strukturanaloge Grunderfahrungen

Dieser Korrelationsansatz ist religionspädagogisch von großer Bedeutung. „An Stelle konkreter Lebenssituationen werden Erfahrungen als korrelierende Größen thematisiert und gedeutet⁵³.“ So könnte z. B. die Grunderfahrung der „Angst“ und des „Bedrohtseins“ Bindeglied zwischen unserer heutigen Lebenssituation und dem Bibeltext werden. Wenn Angst und Bedrohtsein im Religionsunterricht nicht nur assoziativ das verbindende Dritte darstellen, sondern als zum Menschen überhaupt gehörende Erfahrungen erschlossen werden — zu welcher Zeit er auch immer leben mag —, dann kann von einer überzeugenden Korrelation gesprochen werden.

3.3.7 „Korrelation“ durch den Aufweis der Wirkungsgeschichte

Mit optischen Medien (z. B. Fotos) wird eine Korrelation zwischen dem biblischen Text und der heutigen Zeit hergestellt. Die optischen Medien weisen

⁵² Ebd. 253.

⁵³ Ebd. 254.

auf, inwieweit und in welcher Intensität die Texte der Bibel unsere Kultur beeinflussen. Sie sind damit Bindeglied zwischen damals und heute und können dazu beitragen, daß sich beide Bereiche gegenseitig erhellen und erschließen. Ist dies der Fall, liegt Korrelation im weiteren Sinn vor.

3.3.8 „Korrelation“ durch den Aufweis eines inhaltlichen „Mehr als“

Die Schüler werden darauf aufmerksam gemacht, daß es „mehr“ gibt, als sie sehen und erfahren können. Sie werden somit verstärkt auf die Dimensionen hingewiesen, die über die empirische Wirklichkeitsebene hinausgehen und den Menschen befähigen, diese zu hinterfragen, ein über sie hinausgehendes „Mehr“ zu entdecken und dieses in den Glauben zu integrieren⁵⁴.

Dieses „Mehr als“, das als das universale Vorverständnis aller Entwürfe vom Menschen als Suche nach Sinn und Erfüllung identifiziert werden kann, steht in Korrelation zu dem uns in Christus zugesagten Endsinn unseres Lebens, dem „Eschaton“, auf das es permanent verweist. Hier liegt Korrelation im eigentlichen und strengen Sinn vor.

3.3.9 „Korrelation“ durch das Bewußtsein verschiedener Schweisen der einen Wirklichkeit

„Es geht darum, dem Schüler die Mehrdimensionalität und Mehrperspektivität der einen Wirklichkeit in ihrer empirischen und religiösen Dimension und in der des Glaubens zu erschließen⁵⁵.“ Dabei ist zu bedenken: Die verschiedenen Erfahrungsdimensionen der Wirklichkeit sind nicht übereinanderliegend zu denken, sondern sie durchdringen sich so, daß das Erfahren der empirischen Dimension durch die religiöse Sinnerfahrung des Menschen, erst recht aber durch die

⁵⁴ G. Lange nennt die empirische Wirklichkeitsebene die x-Dimension. Aber sie ist nicht alles, nicht das Ganze, weil die Wirklichkeit mehrdimensional ist. Was mehr als dieses x ist, was über x hinausweist, wird von ihm y genannt. y ist im weitesten Sinn Chiffre für alles, was nicht meßbar, greifbar, empirisch erfahrbar und doch für das Leben von großer Bedeutung ist, z. B. Liebe, Treue, Freundschaft usw. y ist die Dimension des „Mehr als“. y gibt erst x den Sinn. Religionsunterricht, der y zum Gegenstand wählt, sucht nach Stellen in x (also der empirischen Dimension), in denen die Frage nach dem Sinn aufbricht. Die y-Ebene, die die Ebene der natürlichen Religiosität, des transzendentalen Aspektes der Religion also, die Ebene des induktiven Glaubens oder der immanenten Transzendenz darstellt, erhält einen neuen Stellenwert, einen neuen Sinn, Deutung und Erfüllung in und durch die z-Dimension, die die y-Dimension oder die y-Erfahrung übersteigt und in den Glauben integriert. Mit z ist absolute Transzendenz gemeint, die in Jesus von Nazareth Raum, Zeit und Geschichte wurde. In der z-Dimension ist der Anspruch der christlichen Offenbarung und Verheißung ausgedrückt. (Siehe dazu den grundlegenden Beitrag von G. LANGE, Religion und Glaube, Erwägungen zum Gegenstand des Religionsunterrichts, in: KatBl 99 [1974] 733—750).

⁵⁵ G. HILGER, Ansätze und Typen der Korrelation von Lebenssituationen und Glaubensinhalten, a. a. O. 255 f.

christliche Glaubenserfahrung eine neue Qualität erhält. Wir haben es mit einer religionspädagogisch bedeutsamen Korrelation zu tun.

Die aufgeführten neun Konzepte haben im Religionsunterricht als Methoden auch dann ihre Berechtigung, wenn nicht von einer Korrelation im strengen oder weiteren Sinn gesprochen werden kann. Das ist der Fall bei 3.3.1 „Anwendung für unser Leben“, 3.3.2 „Biblischer Text als moralisches Beispiel“, 3.3.3 „Frage-Antwort-Korrelation“ und 3.3.4 „Korrelation durch Wortassoziationen“. Die Anwendung des Begriffs Korrelation wäre auch in den genannten Fällen möglich — jetzt im weitesten Sinn verstanden —, wenn man jede Veranschaulichung, jede Bezugnahme, jedes Verhältnis so nennt. Ein so naiver Gebrauch würde den Begriff für unsere Zwecke unbrauchbar machen. Liegt keine innere, sich gegenseitig durchdringende Verbindung des anthropologisch-situativen Bereichs mit der explizit theologischen Dimension vor, sollte man für die wie auch immer geartete Verbindung zwischen Glaube und Welt eine andere Bezeichnung wählen.

3.4 Korrelation in den Zielfelderplänen⁵⁶

Probleme der Kirche und Jugendlichen werden nicht mehr nur als Einstieg und Aufhänger für die eigentlichen theologischen Themen benutzt; sie haben selbständiges Gewicht. Das zeigt sich bereits im Zielfelderplan für die Sekundarstufe I. Durch das „didaktische Strukturgitter wird eine Verzahnung, man könnte auch sagen Korrelation — wenn auch noch recht oberflächlich und assoziativ —, von menschlicher Lebenssituation und Glaubensüberlieferung versucht.

Im Zielfelderplan für die Primarstufe kommt das Korrelationsmodell deutlicher zum Zug. Es ist eine grundsätzliche Gleichgewichtigkeit von menschlicher Lebenssituation und christlicher Glaubensüberlieferung gegeben, die sich, um zu den einzelnen Intentionen und Themen des Plans zu kommen, gegenseitig filtern. Die religiöse bzw. christliche Dimension werden nicht als Teilbereiche verstanden, die sich additiv an die empirische Dimension anschließen. Es wird vielmehr deutlich, daß es um miteinander verzahnte Dimensionen und je verschiedene Sichtweisen der einen Wirklichkeit geht. Das in der Grundlegung angegebene Planungsraster⁵⁷ erweckt jedoch — wegen der flächenhaft unter- und nebeneinander angeordneten Dimensionen — einen gegenteiligen Eindruck. Das sollte bei einer Revision des Plans mitbedacht werden.

⁵⁶ Siehe dazu Zielfelderplan, Katholischer Religionsunterricht 5—10, Grundlegung, München 1973; Zielfelderplan für den katholischen Religionsunterricht in der Grundschule, Grundlegung, München 1977; G. BAUDLER, Lehrpläne, Zielfelderpläne. Curriculumarbeit, Eine Zwischenbilanz, in: KatBl 102 (1977) 363—370.

⁵⁷ Vgl. Zielfelderplan für den katholischen Religionsunterricht in der Grundschule, Grundlegung, a. a. O. 135.

Man kann bei einem Vergleich beider Zielfelderpläne im Grundschulplan deutlich eine Entwicklung zugunsten des Korrelationsmodells feststellen.

3.5 Korrelationsansatz im Aufbau zweier Religionsbücher

Bücher für den Religionsunterricht können nicht abseits der religionspädagogischen Entwicklung konzipiert werden. An ihnen zeigt sich die Praxisrelevanz religionspädagogischer Theorien. So spiegeln sie „den jeweiligen Diskussionsstand und Diskussionsschwerpunkte der Religionspädagogik wider“⁵⁸.

Es sollen hier das Zweitklassbuch von G. Weber „Wie wir Menschen leben“⁵⁹ wie „Exodus“, 2. Schuljahr⁶⁰ auf ihren Korrelationsansatz hin — soweit er von der Grobstruktur und vom Aufbau her deutlich wird — untersucht werden.

3.5.1 Wie wir Menschen leben 2

Das Buch folgt — das zeigt die Inhaltsübersicht — in seiner linearen Grobstruktur dem Dreischritt: Lebenssituationen des Menschen („Von uns und den vielen Menschen“), Jesus („Von Jesus und seinem Leben“), Kirche („Von Menschen, die an Jesus glauben“). Wenn ein Lehrer in seinem Unterricht dem Aufbau des Buches Seite um Seite folgt, steht er in Gefahr, ein Korrelationskonzept zu praktizieren, in dem die Inhalte des Glaubens als Antworten „auf die als Frage erschlossene menschliche Daseinsituation“⁶¹ artikuliert werden. Das Buch ist wegen seines linearen Aufbaus nach dem Typ der Frage-Antwort-Korrelation konzipiert. Sehr leicht kann dabei Glaube zu einem satzhaften System werden, das immer schon eine Antwort auf die Frage des Menschen weiß. Lebenswirklichkeit und Glaubenswirklichkeit erscheinen als verschiedene Wirklichkeiten.

Nach Aufbau und Konzeption des Buches kann hier nur unter Vorbehalt von Korrelation gesprochen werden, weil Glaubensüberlieferung und Erfahrungskontext nur additiv miteinander verbunden sind. Es obliegt dem Lehrer, das Buch so zu benutzen, daß echte Korrelationen ermöglicht werden.

3.5.2 Exodus 2

Das religionspädagogische Anliegen geht von zwei Aspekten aus: der christlichen Glaubenstradition und dem Erfahrungsfeld der Schüler. Diese beiden Aspekte sollen nicht differenziert im Religionsunterricht angegangen und behan-

⁵⁸ G. HILGER, Ansätze und Typen der Korrelation von Lebenssituationen und Glaubensinhalten, a. a. O. 250.

⁵⁹ Wie wir Menschen leben 2, Ein Religionsbuch, Freiburg — Basel — Wien, 1972, 1974.

⁶⁰ Exodus, Religionsunterricht, 2. Schuljahr, München — Düsseldorf 1975.

⁶¹ G. HILGER, Ansätze und Typen der Korrelation von Lebenssituationen und Glaubensinhalten, a. a. O. 250.

delt werden; sie sollen sich vielmehr gegenseitig erschließen, was bereits in der Inhaltsübersicht (S. 98) deutlich und eindringlich signalisiert wird. Bewußt wird der Bezug betont, und die inneren Überschneidungen der verschiedenen Inhaltsbereiche (I Elementare Grundakte/Religiöse Erfahrungen, II Glaubens Themen, III Wir-Erfahrungen/Miteinander) werden auch optisch hervorgehoben. Die drei Bereiche erinnern an die verschiedenen Sehweisen, in denen Wirklichkeit erlebt werden kann⁶².

Man wird sagen können, daß in Exodus 2 schon vom Aufbau her Hilfen angeboten werden, Korrelationen herzustellen, in denen sich Erfahrungskontexte und Glaubensüberlieferung durchdringen und erhellen. Das Buch bemüht sich also um verantwortbare Korrelationen von Lebenssituationen und Glaubensinhalten.

Bei aller Wichtigkeit und Notwendigkeit in der Religionspädagogik der Korrelation von Erfahrung und Glaube den ihr gebührenden Stellenwert zu geben, sollte bedacht werden, daß es nur darum geht, je neu den Versuch zu wagen, unsere Erfahrungswelt in den Glauben zu integrieren. Daß dabei „Kriterien, Regeln und Maßstäbe für eine legitime Korrelation noch nicht genügend sichtbar werden“⁶³, darf nicht verwundern. Die weitere Diskussion wird sich mit solchen Kriterien, Regeln und Maßstäben, die auch in diesem Beitrag erörtert wurden, zu beschäftigen haben.

⁶² Vgl. Anm. 54.

⁶³ G. LANGE, Zwischenbilanz zum Korrelationsprinzip, in: KatBl 105 (1980) 153

Das Dienstrecht der Pastoralreferenten(innen) und Gemeindereferenten(innen) im Bistum Trier (II.)*

IV. Dienstrechtliche Regelungen

1. Dienstvertrag

Das Bistum, das einen konstitutiven Teil der einen Kirche Christi bildet⁸⁶ und in der Bundesrepublik Deutschland den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts hat (GG Art. 140 i. V. m. WRV Art. 137 Abs. 5 S. 1; RK Art. 13)⁸⁷, stellt den PR und GR an⁸⁸. Es schließt mit ihnen einen Arbeits-⁸⁹ oder Dienstvertrag⁹⁰, in dem die Bedingungen des Arbeits- beziehungsweise Dienstverhältnisses und die beruflichen Aufgaben geregelt werden⁹¹.

Wenn in kirchlichen Verlautbarungen vom Arbeits- und Dienstrecht oder vom Arbeits- und Dienstvertrag die Rede ist, dann handelt es sich um Begriffe, die aus dem weltlichen Rechtsbereich übernommen sind. Dort bezeichnet „Arbeitsrecht“ allgemein das Sonderrecht der unselbständigen Arbeitnehmer (Arbeiter und An-

* Siehe TThZ 89 (1980) 85—99.

⁸⁶ Vaticanum II, Lumen Gentium 23 Abs. 1.

⁸⁷ Vgl. Vertrag zwischen dem Land Rheinland-Pfalz und den Bistümern des Landes Rheinland-Pfalz über Fragen der Rechtsstellung und Vermögensverwaltung der Katholischen Kirche vom 18. 9. 1975, Art. 1 Abs. 1, in: ABL. Trier 119 (1975) 273; Vertrag zwischen dem Saarland und den Bistümern Speyer und Trier über Fragen der Rechtsstellung der Bistümer Speyer und Trier und ihrer Vermögensverwaltung vom 10. 2. 1977, Art. 1 Abs. 1, in: ABL. Trier 121 (1977) 165; E. FRISENHAHN, Die Kirchen und Religionsgemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts, in: HdbStKirchR I 566—570.

⁸⁸ DBK, Pastorale Dienste: Beschluß 3.10; RStPR 5 Einl.; RStGR 1.1 Abs. 2; 4.1 Abs. 2; 5 Einl.; PR-TR-1976 Einl.; Vorläufige Richtlinien für die Durchführung des berufspraktischen Jahres vom 1. 10. 1975 (Anm. 66) IV. 2; vgl. SH-Trier-1968 § 13 Abs. 1.

⁸⁹ RStPR/GR 5 Einl.; vgl. Arbeitsvertrag-TR.

⁹⁰ DBK, Pastorale Dienste: Beschluß 3.10; PR-TR-1976 3.1; vgl. SH-TR-1968 § 13 Abs. 1; Dienstvertragsmuster für Pastoralassistenten in der Erzdiözese München und Freising, in: Pastorales Forum für die Seelsorger im Erzbistum München-Freising (= PF) 12 (1975) Heft 1, 28 f.

⁹¹ In den deutsch-schweizerischen Diözesen ist die Indienstrahme der Laientheologen durch das Bistum zu einer Quasi-Inkardination ausgestaltet; Richtlinien für den Einsatz von Pastoralassistenten in den Bistümern Basel, Chur und St. Gallen vom 3. 3. 1978, Basel—Chur—St. Gallen 1978, Ziff. 4; vgl. R. WEIBEL, Im Dienst der Gemeinde und des Bistums, in: Schweizerische Kirchenzeitung 144 (1976) 740.

gestellten) und im engeren Verständnis, auf die Arbeitsverhältnisse bezogen, das privatrechtlich geordnete Arbeitsvertragsrecht⁹². Dagegen meint „Dienstrecht“ im weiten Sinn die Regelung aller Beschäftigungsverhältnisse von Dienstkräften beim Staat oder einer anderen juristischen Person des öffentlichen Rechts⁹³, im engen Sinn aber das öffentlich-rechtlich normierte Beamtenrecht⁹⁴. Als Körperschaften des öffentlichen Rechts eignet auch den Kirchen in der Bundesrepublik die sogenannte Dienstherrnfähigkeit, das heißt die Befugnis, Beamtenverhältnisse zu begründen und für sie die Gestaltungsmöglichkeiten des staatlichen Beamtenrechts in Anspruch zu nehmen⁹⁵. Doch macht die katholische Kirche — anders als die evangelischen⁹⁶ — von dieser Möglichkeit nur wenig Gebrauch⁹⁷. Die meisten Laienmitarbeiter⁹⁸ der katholischen Kirche stehen in einem Angestelltenverhältnis, das nach den Maßstäben des staatlichen Rechts dem Bereich des Arbeitsrechts zuzurechnen ist, bei dem das vertragliche Moment überwiegt⁹⁹. Das gilt auch für die PR und GR; ihr Dienstverhältnis ist unter dem Gesichtspunkt „privatrechtlicher Natur“¹⁰⁰.

⁹² G. HUECK, Arbeitsrecht, in: EStL² 73—79; K. STERN, Privatrecht, in: ebd. 1933 f.

⁹³ Vgl. W. THIEME, Öffentlicher Dienst, in: EStL² 1653.

⁹⁴ Vgl. W. THIEME, Beamtenrecht, in: EStL² 132; K. STERN, Öffentliches Recht, in: ebd. 1656—1658.

⁹⁵ A. FREIHERR VON CAMPENHAUSEN, Staatskirchenrecht. Ein Leitfaden durch die Rechtsbeziehungen zwischen Staat und den Religionsgemeinschaften, München 1973, 116—118; J. FRANK, Dienst- und Arbeitsrecht, in: HdbStKirchR I 679—683, 699—702.

⁹⁶ FRANK ebd. 670, 672 f., 718—722; ders., Grundsätze des Dienst- und Arbeitsrechts der evangelischen Kirche, in: J. Krautscheidt/H. Marré (Hrsg.), Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 10, Münster 1976 (= EssG 10) 9—36; U. SCHEUNER, Diskussionsbeiträge, in: EssG 10, 37; D. PIRSON, Beamtenrecht in der Kirche, in: EStL² 135—137.

⁹⁷ H. SCHMITZ, Rechtsschutz und kanonisches Dienstrecht, in: A. Scheuermann/G. May (Hrsg.), Ius Sacrum. Festschrift für K. Mörsdorf, Paderborn 1969, 762; FRANK, Dienst- und Arbeitsrecht (Anm. 95) 718; J. JURINA, Dienst- und Arbeitsrecht in der katholischen Kirche, in: EssG 10, 69—75, 83—85, 96 f.; K. MÖRSDORF, Diskussionsbeiträge, in: EssG 10, 173.

⁹⁸ Der Grundstatus der katholischen Kleriker und das ihm entsprechende Grunddienstverhältnis der Inkardination sind durch eigenständiges kirchliches Recht geregelt. Auch die von den Priestern ausgeübten Ämter stellen regelmäßig „kirchenrechtliche Dienstverhältnisse eigener Art“ dar. Dagegen wird für die Amtstätigkeit der hauptberuflichen Ständigen Diakone durchweg ein kirchliches Angestelltenverhältnis begründet, das mit dem der im kirchlichen Dienst beschäftigten Laien weitgehend übereinstimmt; JURINA, Dienstrecht (ebd.) 58—69, 95 f.; ders., Das Dienst- und Arbeitsrecht im Bereich der Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland, Berlin 1979 (= Staatskirchenrechtliche Abhandlungen 10) 44—53.

⁹⁹ Arbeitsgruppe Disziplinarrecht (E. Corecco u. a.), Arbeitspapier zu dem Problem der Schaffung eines kirchlichen Disziplinarrechtes vom 31. 8. 1974, vorgelegt auf dem Symposium deutschsprachiger Kirchenrechtler in München am 11./12. 10. 1974 (unveröffentlicht) Nr. 16; JURINA, Dienstrecht (Anm. 97) 75 f., 96; ders., Dienst- und Arbeitsrecht (Anm. 58) 617 f.

¹⁰⁰ Dienstvertrag-Rottenburg § 4 Satz 1; vgl. JURINA, Das Dienst- und Arbeitsrecht der Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland (Anm. 98) 66.

Diese staatskirchenrechtliche Perspektive muß jedoch durch eine andere ergänzt werden: Aus kanonistischer Sicht haben der PR und GR ein Amt inne, das sie im Namen der Kirche und damit öffentlich ausüben¹⁰¹. Das Kirchenamt ist eine rein kirchliche Einrichtung, seine Wirksamkeit berührt aber auch die staatliche öffentliche Sphäre. Dem trägt das geltende Staatskirchenrecht der Bundesrepublik Rechnung. Es eröffnet die Möglichkeit, daß der kirchenamtliche Dienst, unabhängig davon, ob er beamten- oder arbeitsrechtlich organisiert ist, in vielen Bereichen „in den vom Grundgesetz und den Staatskirchenverträgen anerkannten und vorausgesetzten öffentlich-rechtlichen Formen erbracht“ wird¹⁰². Da PR und GR bei der Diözese als juristischer Person des öffentlichen Rechts angestellt sind, wird ihre Berufstätigkeit auch vom Staat als „öffentlicher Dienst“ gewertet, der dem staatlichen öffentlichen Dienst strukturell verwandt ist¹⁰³. Damit ist der öffentliche Charakter der Ämter des PR und GR auch staatlich berücksichtigt, und ist es vom Standpunkt des weltlichen Rechts legitim, für sie sowohl die arbeitsrechtliche wie auch die dienstrechtliche Terminologie zu verwenden.

2. Kirchliche Dienstrechtsautonomie

Der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland ist verfassungsrechtlich die Freiheit eingeräumt, die Anstellung der PR und GR „selbständig innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes“ zu ordnen (GG Art. 140 i. V. m. WRV Art. 137 Abs. 3). Sie ist nicht gehalten, sich vom Staat eine Dienstordnung vorschreiben zu lassen, sondern kann diese entsprechend dem Verständnis ihres Auf-

¹⁰¹ K. MÖRS DORF, Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici I, Paderborn 11964, 277; ders., Diskussionsbeiträge (Anm. 97) 173; JURINA, Dienstrecht (Anm. 97) 57 Anm. 1, 81 f.; ders., Dienst- und Arbeitsrecht (Anm. 58) 625 f. — Die Möglichkeit einer Unterscheidung zwischen öffentlichem und privatem Recht für die katholische Kirche ist in der Kanonistik umstritten; nach MÖRS DORF (Lehrbuch I¹¹ 23; Diskussionsbeiträge 173) hat sie in das Rechtssystem des CIC keinen Eingang gefunden; vgl. auch W. GEIGER, Probleme kirchlicher Verwaltungsgerichtsbarkeit, in: IKaZ 2 (1973) 278 f.; E. CORECCO, Kritische Erwägungen zum Zweiten Internationalen Kongreß für kanonisches Recht in Mailand vom 10. bis 15. 9. 1973, in: AKathKR 142 (1973) 585; H. SCHMITZ, Das kirchliche Vermögensrecht als Aufgabe der Gesamtkirche und der Teilkirchen, in: AKathKR 146 (1977) 25.

¹⁰² FRANK, Grundsätze (Anm. 96) 20; vgl. dens., Dienst- und Arbeitsrecht (Anm. 95) 709—714.

¹⁰³ Vgl. Vertrag vom 18. 9. 1975 (Anm. 87) Art. 1 Abs. 3 mit Schlußprotokoll, in: ABl. Trier 119 (1975) 273, 275; Vertrag vom 10. 2. 1977 (Anm. 87) Art. 1 Abs. 3 mit Schlußprotokoll, in: ABl. Trier 121 (1977) 165, 167; Beschluß des Bundesgerichtshofs vom 17. 5. 1976 — AnwZ (B) 25/75 EGH Celle —, in: Neue Juristische Wochenschrift (= NJW) 29 (1976) 1689 f. (dazu H. MARRÉ, Kirchliche Anstellung als öffentlicher Dienst, in: Anzeiger für die katholische Geistlichkeit 86, 1977, 94); MÖRS DORF, Lehrbuch I¹¹ (Anm. 101) 277 f.

trags gestalten¹⁰⁴. Die ämterrechtliche Gestaltungsautonomie eignet der Kirche allerdings nur innerhalb der von der Verfassung gesteckten Grenzen: Die Kirche muß einmal bei der Ordnung des Dienstes der Laienseelsorger die im Grundgesetz garantierten Grundrechte beachten, soweit ihre Anwendung mit dem kirchlichen Selbstbestimmungsrecht vereinbar ist¹⁰⁵; sie ist zum anderen gebunden an die Regelungen des *individuellen* staatlichen Arbeitsrechts¹⁰⁶ als eines „für alle geltenden Gesetzes“ (WRV Art. 137 Abs. 3), zum Beispiel an das Kündigungsschutzgesetz, das Bundesurlaubsgesetz, das Mutterschutzgesetz und das Sozialversicherungsrecht¹⁰⁷.

Dagegen ist die Kirche auf Grund der ihr verfassungsrechtlich eingeräumten Eigenständigkeit und Selbstbestimmung¹⁰⁸ nicht verpflichtet, das *kollektive* Arbeitsrecht des Staates zu übernehmen¹⁰⁹, das durch das Prinzip der sozialen Selbstverwaltung bestimmt ist (vgl. GG Art. 9 Abs. 3) und unter anderem das Recht auf Tarifvertragsabschlüsse, auf Arbeitskampf und auf Mitbestimmung bein-

¹⁰⁴ J. JURINA, Der Rechtsstatus der Kirchen und Religionsgesellschaften im Bereich ihrer eigenen Angelegenheiten, Berlin 1972 (= Schriften zum Öffentlichen Recht 180) 158 f.; ders., Dienst- und Arbeitsrecht (Anm. 58) 619—623, 626; FRANK, Dienst- und Arbeitsrecht (Anm. 95) 674—679; TH. MAYER-MALY, Die arbeitsrechtliche Tragweite des kirchlichen Selbstbestimmungsrechts, in: Betriebs-Berater. Zeitschrift für Recht und Wirtschaft, Beilage 3/1977 zu Heft 24/1977, 3—6; Verband der Diözesen Deutschlands, Ordnung zur Mitwirkung bei der Gestaltung des Arbeitsvertragsrechtes durch eine Kommission für den überdiözesanen Bereich (= Zentral-KODA) vom 5. 12. 1977, Präambel, in: ABl. Trier 122 (1978) 116.

¹⁰⁵ FRANK, Dienst- und Arbeitsrecht (Anm. 95) 686—696; ders., Grundsätze (Anm. 96) 31—33; JURINA, Dienstrecht (Anm. 97) 94.

¹⁰⁶ Vgl. HUECK, Arbeitsrecht (Anm. 92) 79.

¹⁰⁷ FRANK, Dienst- und Arbeitsrecht (Anm. 95) 702; ders., Grundsätze (Anm. 96) 28 f.; JURINA, Dienstrecht (Anm. 97) 85—87, 97; ders., Dienst- und Arbeitsrecht (Anm. 58) 623, 626; ders., Das Dienst- und Arbeitsrecht der Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland (Anm. 98) 125—150; ders., Kündigung bei Verstoß gegen kirchliche Grundsätze, in: Anzeiger für die katholische Geistlichkeit 88 (1979) 22; SCHEUNER u. a., Diskussionsbeiträge (Anm. 96) 37 f., 166—179; MAYER-MALY, Arbeitsrechtliche Tragweite (Anm. 104) 6—8; P. VON TILLUNG, Zur Rechtsstellung der privatrechtlich angestellten Mitarbeiter in der Kirche, in: ZEvKR 22 (1977) 322—345.

¹⁰⁸ Vgl. K. HESSE, Das Selbstbestimmungsrecht der Kirchen, in: HdbStKirchR I 409—444.

¹⁰⁹ JURINA, Dienstrecht (Anm. 97) 87—92, 97; FRANK, Grundsätze (Anm. 96) 43; A. FREIHERR VON CAMPENHAUSEN, Bericht über die Kirchenjuristentagung 1976, in: ZEvKR 21 (1976) 213 f.; MAYER-MALY, Arbeitsrechtliche Tragweite (Anm. 104) 8 f., 12—15; vgl. auch Beschluß des Bundesverfassungsgerichts vom 11. 10. 1977 — 2 BvR 209/76 —, in: AKathKR 146 (1977) 618—633, bes. 632 f.; dazu R. RICHARDI, Kirchenautonomie und gesetzliche Betriebsverfassung. Zum Fall Goch des Bundesverfassungsgerichts, in: ZEvKR 23 (1978) 367—413.

haltet¹¹⁰. Vielmehr ist es der Kirche freigestellt, ob sie ihre Angestelltenverhältnisse durch Tarifverträge¹¹¹ oder durch kirchliches Gesetz näher regeln will¹¹².

3. Richtlinien für die Dienstverträge

Ausgehend von der in der Bundesrepublik gegebenen staatskirchenrechtlichen Grundlage bestimmen die deutschen Bischöfe: Das Dienstverhältnis des PR und GR richtet sich nach der diözesanen Arbeitsvertragsordnung, sofern nicht in den für diese Laienseelsorger erlassenen Bistumsstatuten oder im jeweiligen Dienstvertrag und der dazugehörigen Stellenbeschreibung andere Regelungen getroffen sind (RStPR/GR 5.2). Grundsätzlich sind also die diözesane Arbeitsvertragsordnung und das diözesane Statut für PR und GR Bestandteil der mit diesen abzuschließenden Vereinbarung (RStPR/GR 5 Einl.)¹¹³. Wie in den anderen deutschen Diözesen¹¹⁴ orientieren sich auch die Trierer Anstellungsverträge am Arbeitsrecht für den staatlichen öffentlichen Dienst, das seine wichtigste Quelle im Bundesangestelltentarifvertrag von 1961 (= BAT) hat¹¹⁵. Während manche Bistümer schon allgemeine Dienstvertragsregelungen erlassen haben, die inhaltlich bis zu einem gewissen Grade dem BAT angeglichen sind¹¹⁶, werden in der Diözese Trier die wesentlichen arbeitsrechtlichen Bestimmungen des öffentlichen Dienstes für den kirchlichen Bereich übernommen, indem der BAT als Teil des jeweiligen

¹¹⁰ Vgl. G. HUECK, Arbeitskampf, in: EStL² 61—67; dens., Arbeitsrecht, in ebd. 79; dens., Koalitionsfreiheit, in: ebd. 1314—1316; dens., Tarifrecht, in: ebd. 2609—2614; H. S. DANKWERTS, Sozialpartner, in: ebd. 2380—2386.

¹¹¹ Als Arbeitgeber sind die Kirche bzw. das Bistum grundsätzlich tariffähig. Die Frage ist nur, ob das vom Interessengegensatz der Tarifparteien geprägte System der sozialen Selbstverwaltung mit dem Selbstverständnis der unter dem Liebesgebot Christi stehenden kirchlichen Dienstgemeinschaft vereinbar ist; vgl. FRANK, Dienst- und Arbeitsrecht (Anm. 95) 692 f.; dens., Grundsätze (Anm. 96) 29—31; H. LILICH, Tarifverträge in der Kirche. Vorschläge für Partnerschaft, in: EK 10 (1977) 29 f.; B.-O. KUPER, Arbeitnehmer im kirchlichen Dienst, in: StZ 102 (1977) 626—634; JURINA, Dienst- und Arbeitsrecht (Anm. 58) 622, 627 f.; dens., Das Dienst- und Arbeitsrecht der Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland (Anm. 98) 66—85.

¹¹² JURINA, Dienstrecht (Anm. 97) 92 f., 97.

¹¹³ Nach Dienstvertrag-Rottenburg § 4 hat der PR vor der Unterzeichnung des Dienstvertrages von der für ihn geltenden Dienstordnung Kenntnis zu nehmen.

¹¹⁴ Vgl. JURINA, Dienstrecht (Anm. 97) 76, 96; dens., Dienst- und Arbeitsrecht (Anm. 58) 618 f.

¹¹⁵ Vgl. THIEME, Öffentlicher Dienst (Anm. 93) 1653—1656; RStPR-Entwurf vom 14. 1. 1978, 5.2.

¹¹⁶ Z. B. Bamberg, Berlin, Limburg, München-Freising; vgl. M. LANGE, Was verdienen kirchliche Angestellte? 14 Bistümer antworten auf eine DT-Umfrage, in: Deutsche Tagespost vom 13./14. 12. 1968, Nr. 150, S. 5; JURINA, Dienstrecht (Anm. 97) 76—78; dens., Dienst- und Arbeitsrecht (Anm. 58) 620; siehe auch Dienstordnung, Besoldungsordnung B der Erzdiözese Wien und Durchführungsbestimmungen vom 1. 1. 1977, in: ÖAKR 28 (1977) 118—136.

Dienstvertrages vereinbart wird. Dabei gelten grundsätzlich sowohl für den PR als auch für den GR der BAT für den Bereich des Bundes und der Tarifgemeinschaft der Länder sowie die ihn ergänzenden Tarifverträge (Arbeitsvertrag-TR § 2; PR-TR-1976 3.1)¹¹⁷. Eine den gesamten Bereich des kirchlichen Dienstes umfassende Arbeitsvertragsordnung existiert im Bistum Trier noch nicht¹¹⁸.

Am 1. Mai 1978 ist die von der Vollversammlung des Verbandes der Diözesen Deutschlands beschlossene „Ordnung zur Mitwirkung bei der Gestaltung des Arbeitsvertragsrechtes durch eine Kommission für den überdiözesanen Bereich“ (= Zentral-KODA) in Kraft getreten¹¹⁹. Diese paritätisch aus Vertretern der kirchlichen Dienstgeber- und Mitarbeiterseite zusammengesetzte Kommission und die ihr entsprechenden Gremien auf der Ebene des Bistums (= Bistums-KODA)¹²⁰ oder mehrerer Bistümer (= Regional-KODA)¹²¹ sollen einvernehmlich arbeitsvertragliche Regelungen erstellen und auf die Vereinheitlichung des gesamten Arbeitsvertragsrechts¹²² im Bereich der DBK und ihrer Teilkirchen hinwirken¹²³. Die Einsetzung solcher Kommissionen zeigt, daß die Kirche auch ohne Übernahme des staatlichen Tarifvertragssystems imstande ist, kraft eigenständiger Rechts-

¹¹⁷ Die Seelsorgshelfer wurden nicht nach dem BAT, sondern in Anlehnung an die Arbeitsvertragsrichtlinien (= AVR) des Deutschen Caritasverbandes besoldet; SH-TR-1968 § 14; Besoldung der Seelsorgehelferinnen, Kindergartenkräfte, Krankenschwestern und Landkrankenpflegerinnen, vom 27. 12. 1968, in: ABL. Trier 113 (1969) 6—8; Änderung des Statuts für Seelsorgehelferinnen vom 1. 6. 1971, in: ABL. Trier 115 (1971) 114; vgl. Deutscher Caritasverband (Hrsg.), Richtlinien für Arbeitsverträge in den Einrichtungen des Deutschen Caritasverbandes, Loseblattsammlung, Freiburg i. Br. — Inzwischen wurden jedoch auch die AVR des Deutschen Caritasverbandes dem BAT, in der Fassung der Vereinigung der kommunalen Arbeitgeber, angeglichen; JURINA, Dienst- und Arbeitsrecht (Anm. 58) 618, 624.

¹¹⁸ Die KAVO-TR betrifft nur die Arbeitsverhältnisse bei Kirchengemeinden und Gemeindeverbänden (§ 1 Abs. 1), nicht den Diözesandienst.

¹¹⁹ Vgl. Anm. 104.

¹²⁰ Vgl. z. B. Ordnung zur Mitwirkung bei der Gestaltung des Arbeitsvertragsrechtes durch eine Kommission für den Bereich des Bistums Limburg vom 9. 6. 1978, in: ABL. Limburg 1978, Nr. 6, S. 50—52.

¹²¹ Vgl. z. B. Ordnung zur Mitwirkung bei der Gestaltung des Arbeitsvertragsrechtes durch eine Kommission für die (Erz-)Diözesen Aachen, Essen, Köln, Münster (nordrhein-westfälischer Teil), Paderborn vom 30. 10. 1978, in: ABL. Köln 118 (1978) 239—242; Ordnung zur Mitwirkung bei der Gestaltung des Arbeitsvertragsrechtes durch eine Kommission für den Bereich der bayerischen Diözesen vom 27. 12. 1978, in: ABL. München-Freising 1979, Nr. 1, S. 6—13.

¹²² In die Regelung der bischöflichen Sendung für pastorale Dienste können diese Kommissionen nicht eingreifen; vgl. Ordnung Bistums-KODA Limburg (Anm. 120) § 2 Abs. 1; Ordnung Regional-KODA Nordrhein-Westfalen (Anm. 121) § 2 Abs. 1; Ordnung Regional-KODA Bayern (ebd.) § 2 Abs. 1.

¹²³ Ordnung Zentral-KODA (Anm. 104) §§ 2—4; Ordnung Regional-KODA Nordrhein-Westfalen (ebd.) §§ 2—3; Ordnung Regional-KODA Bayern (ebd.) §§ 2—3; Ordnung Bistums-KODA Limburg (ebd.) §§ 2—3.

setzung, in Übereinstimmung mit ihrem Selbstverständnis, Verfahrensweisen zu entwickeln, durch die das ganze Gottesvolk als eigengeartete Dienstgemeinschaft an der Regelung der dienstrechtlichen Bestimmungen mitwirkt. Nach den Wahlordnungen für die Bistums-KODA beziehungsweise Regional-KODA¹²⁴ haben grundsätzlich alle Mitarbeiter des kirchlichen Dienstes, unabhängig davon, ob sie organisiert sind oder nicht, die Möglichkeit, an der Bildung der arbeitsrechtlichen Kommissionen beteiligt zu werden¹²⁵. Durch diese Kommissionen wird auch das Dienstrecht der PR und GR fortentwickelt werden.

Der Rahmen des BAT reicht ja für eine angemessene Ausgestaltung der Dienstverhältnisse der Laienseelsorger nicht aus. Hierzu bedarf es zusätzlicher Vereinbarungen, die der Besonderheit dieser kirchlichen Berufe gerecht werden¹²⁶. In welcher Weise die für die Kirche verbindlichen Vorschriften des staatlichen Arbeitsrechtes in den Dienstverträgen zu konkretisieren und zu ergänzen sind, auch dafür haben die Bischöfe in den Rahmenstatuten Richtlinien aufgestellt.

4. Einstellung und Beendigung des Dienstverhältnisses

4.1. Anstellung

a) Rahmenstatuten

Nach dem RStPR soll der *Vorbereitungsdienst* wenigstens ein Jahr dauern. Während dieser Zeit soll der Anwärter unter der Bezeichnung „Pastoralassistent im Vorbereitungsdienst“ in einem Ausbildungsverhältnis zum Bistum stehen (1.3; 4.2 Abs. 1; 5.1).

Für die Gemeindereferentenkandidaten sieht das RStGR vor, daß das unter der Verantwortung des Ausbildungsleiters vom Bistum oder der Ausbildungsstätte durchgeführte berufspraktische Jahr als Vorbereitungsdienst gilt. Ist dafür die Diözese zuständig, tritt der Bewerber zu dieser in ein Ausbildungsverhältnis als „Gemeindeassistent im Vorbereitungsdienst“ (1.4; 4.1 Abs. 2—3; 5.1).

Die *befristete Anstellung* als „Pastoralassistent“ soll nach Beendigung des Vorbereitungsdienstes, die befristete Anstellung als „Gemeindeassistent“ nach Bestehen der ersten Dienstprüfung möglich sein. Über die *unbefristete Anstellung*

¹²⁴ Wahlordnung für die Vertreter der Mitarbeiter in der Regional-KODA Nordrhein-Westfalen vom 6. 11. 1978, in: ABL. Köln 118 (1978) 242—243; Wahlordnung für die Vertreter der Mitarbeiter in der Regional-KODA Bayern vom 27. 12. 1978, in: ABL. München-Freising 1979, Nr. 1, S. 13—16; Ordnung Bistums-KODA Limburg (ebd.) § 5.

¹²⁵ Vgl. JURINA, Dienst- und Arbeitsrecht (Anm. 58) 621 f., 627 f.

¹²⁶ FRANK, Dienst- und Arbeitsrecht (Anm. 95) 703, 722—724; G. GRUBER, Der Beruf des Pastoralassistenten im Erzbistum München und Freising, in: PF 12 (1975) Heft 1, 12; JURINA, Dienstrecht (Anm. 97) 81.

als PR oder GR kann nach der zweiten Dienstprüfung entschieden werden (RStPR 1.3; 4.2 Abs. 2; 5.2; RStGR 1.4; 4.1 Abs. 2; 5.2). Bei der Beurteilung der Eignung für den pastoralen Dienst sind außer den Leistungsnachweisen auch die Stellungnahmen der Ausbildungsleiter und Pfarrer, bei denen die Bewerber im Praktikum waren, zu berücksichtigen (RStPR 4.2; ROPR 9; 16 Abs. 1; RStGR 4.1 Abs. 3)¹²⁷.

b) Trierer Praxis

In der Diözese Trier gilt der 21monatige Pastoralkurs als *Vorbereitungsdienst* für die Pastoralreferentenanwärter. Für die Gemeindereferentenbewerber wird das berufspraktische Jahr vom Bistum organisiert. Während des Vorbereitungsdienstes stehen die Kandidaten nicht bloß in einem Ausbildungsverhältnis zum Bistum, sondern sie werden von diesem bereits *befristet* als „Referendar im Kirchendienst“ beziehungsweise als „Praktikant“ angestellt und erhalten eine pauschale Vergütung¹²⁸. Die *unbefristete* Einstellung als PR ist schon nach dem erfolgreichen Abschluß des Vorbereitungsdienstes möglich (PR-TR-1976 3.2)¹²⁹. Die unbefristete Übernahme als GR kann nach Beendigung des berufspraktischen Jahres beziehungsweise der zweijährigen pastoralen Zusatzausbildung erfolgen¹³⁰.

4.2 Beendigung des Dienstverhältnisses

Bezüglich der Beendigung des Angestelltenverhältnisses verweisen die Rahmenstatuten auf das diözesane Recht (RStPR/GR 5.7 Abs. 1). Nach der Trierer Ordnung sind dafür die Bestimmungen des BAT in ihrer jeweils gültigen Fassung

¹²⁷ Vgl. ROGR-Entwurf (Anm. 47) 4.1; 6.

¹²⁸ Ordnung des Pastoralkurses für Priesterkandidaten und Laientheologen im Bistum Trier vom 22. 2. 1974 (unveröffentlicht); Merkblatt für die Zulassung von Laientheologen zum Pastoralkurs und für die Einstellung als „Referendare im Kirchendienst“ des Bistums Trier vom 22. 2. 1974 (unveröffentlicht); Vorläufige Richtlinien für die Durchführung des berufspraktischen Jahres vom 1. 10. 1975 (Anm. 66). — Bewerber ohne Fachhochschulabschluß werden ebenfalls während der zweijährigen pastoralen Zusatzausbildung vom Bistum befristet angestellt, wobei die Vergütung im Einzelfall nach dem BAT geregelt wird; Richtlinien für die pastorale Zusatzausbildung vom 1. 8. 1975 (Anm. 53) IV.1.

¹²⁹ Vgl. Ordnung des Pastoralkurses vom 22. 2. 1974 (ebd.) III. Einl.; Merkblatt vom 22. 2. 1974 (ebd.) 4 Abs. 2. — In der Trierer Stellungnahme wurde aus Gründen „des innerbetrieblichen Friedens und der sozialen Gerechtigkeit“ dafür plädiert, PR auch künftig nach dem Vorbereitungsdienst und nicht erst nach der dreijährigen Berufseinführungsphase unbefristet einstellen zu können; Stellungnahme des Bistums Trier vom 13. 3. 1978 (Anm. 24) S. 4—6, zu 4.2.

¹³⁰ Vorläufige Richtlinien für die Durchführung des berufspraktischen Jahres vom 1. 10. 1975 (Anm. 66) IV.2; Richtlinien für die pastorale Zusatzausbildung vom 1. 8. 1975 (Anm. 53) IV.2.

maßgebend (Arbeitsvertrag-TR § 8; PR-TR-1976 3.11). Danach endet das Dienstverhältnis bei Eintritt von Berufs- oder Erwerbsunfähigkeit¹³¹, bei Erreichen der Altersgrenze¹³², durch einvernehmliche Vereinbarung¹³³ oder durch Kündigung¹³⁴. Die Kündigung hat in schriftlicher Form zu erfolgen¹³⁵. Für die ordentliche Kündigung gelten die Regelungen des BAT § 53¹³⁶.

Der kirchliche Dienstgeber hat zudem die Möglichkeit der außerordentlichen Kündigung aus wichtigem Grund gemäß BGB § 626 (Arbeitsvertrag-TR § 8; PR-TR-1976 3.11)¹³⁷. Nach den Rahmenstatuten¹³⁸, denen die geltenden arbeitsrechtlichen Normen der Diözese Trier im wesentlichen entsprechen¹³⁹, liegt ein solcher wichtiger Grund zur fristlosen Kündigung unter anderem¹⁴⁰ vor:

- bei einem schweren Bruch der eingegangenen dienstrechtlichen Verpflichtungen¹⁴¹;
- bei offenkundigem Verstoß gegen die katholische Glaubens- und Sittenlehre¹⁴²;

¹³¹ BAT § 59; vgl. KAVO-TR § 47.

¹³² BAT § 60; vgl. KAVO-TR § 48; GA-Bayern-1973 § 9 Abs. 1.

¹³³ BAT § 58; vgl. KAVO-TR § 45.

¹³⁴ Vgl. SH-TR-1968 § 20.

¹³⁵ BAT § 57; vgl. KAVO-TR § 44.

¹³⁶ Vgl. KAVO-TR § 40; GA-Bayern-1973 § 9 Abs. 2.

¹³⁷ BGB § 626 lautet: „(1) Das Dienstverhältnis kann von jedem Vertragsteil aus wichtigem Grund ohne Einhaltung einer Kündigungsfrist gekündigt werden, wenn Tatsachen vorliegen, auf Grund derer dem Kündigenden unter Berücksichtigung aller Umstände des Einzelfalles und unter Abwägung der Interessen beider Vertragsteile die Fortsetzung des Dienstverhältnisses bis zum Ablauf der Kündigungsfrist oder bis zu der vereinbarten Beendigung des Dienstverhältnisses nicht zugemutet werden kann. (2) Die Kündigung kann nur innerhalb von zwei Wochen erfolgen. Die Frist beginnt mit dem Zeitpunkt, in dem der Kündigungsberechtigte von den für die Kündigung maßgebenden Tatsachen Kenntnis erlangt. Der Kündigende muß dem anderen Teil auf Verlangen den Kündigungsgrund unverzüglich schriftlich mitteilen.“ — Siehe dazu auch BAT §§ 54; 55 Abs. 1; KAVO-TR §§ 41; 42 Abs. 1.

¹³⁸ RStPR/GR 5.7 Abs. 3.

¹³⁹ Arbeitsvertrag-TR § 8 S. 2; PR-TR-1976 3.11 S. 3; vgl. GA-Bayern-1973 § 9 Abs. 3.

¹⁴⁰ Dienstvertrag-Rottenburg § 9 nennt als wichtigen Grund auch „ein vom Pastoralreferenten zu vertretendes Verhalten, das zu solchen Spannungen führt, daß eine weitere Zusammenarbeit unzumutbar ist“. Hier wird außerdem darauf hingewiesen, daß beide Vertragspartner, also nicht bloß die Diözese, sondern auch der PR, einen wichtigen Grund zur außerordentlichen Kündigung gemäß BGB § 626 haben können.

¹⁴¹ Vgl. Arbeitsvertrag-TR § 2 Abs. 2; Dienstvertrag-Rottenburg § 3; MAYER-MALY, Arbeitsrechtliche Tragweite (Anm. 104) 9—12; dens., Arbeitsrecht im kirchlichen Dienst, in: ÖAKR 28 (1977) 76 f.

¹⁴² Vgl. SH-TR-1968 § 20 Abs. 3.

— bei Nichtbeachtung der im Hinblick auf Ehe und Familie der Laienseelsorger erlassenen Richtlinien¹⁴³.

5. Zuweisung des Einsatzfeldes

5.1 Stellenübertragung

Die Stellenzuweisung erfolgt durch den Bischof (RStPR/GR 5.3)¹⁴⁴. Vor Antritt der ersten Stelle legen der PR und GR gegenüber dem Bistumsoberen das Dienstversprechen ab (PR-TR-1976 2.1)¹⁴⁵. Bei der Stellenzuweisung erhalten sie eine vom Ordinarius festgelegte Umschreibung des Einsatzfeldes und der Aufgaben (RStPR 2 Einl.; RStGR 2.2)¹⁴⁶. Die Festlegung geschieht auf Grund eines Entwurfes, den der zuständige Regionaldekan gemeinsam mit dem Laienseelsorger und eventuell dessen Ehepartner sowie mit dem jeweiligen Leiter der Seelsorgeeinheit (Pfarrer, Gebietspfarrer, Dechant) erstellt hat¹⁴⁷. Dabei werden die pastoralen Erfordernisse und die persönliche Eignung des Einzusetzenden berücksichtigt (PR-TR-1976 2.2; 2.3). Zu Beginn ihrer Tätigkeit und bei jedem Wechsel des Dienstortes werden der PR und GR im Gemeindegottesdienst in ihren Wirkungskreis eingeführt (RStPR/GR 5.3; PR-TR-1976 2.1).

5.2 Versetzung

PR und GR können durch die Bistumsleitung auf eigenen Wunsch oder wegen pastoraler Notwendigkeiten versetzt werden (RStPR 5.4 Abs. 1; RStGR 5.3 Abs. 2)¹⁴⁸. Dabei finden im Bistum Trier die Regelungen des BAT § 12 Abs. 1

¹⁴³ Nach den Richtlinien der DBK über persönliche Anforderungen vom 7. 3. 1979 (Anm. 75) kann fristlos entlassen werden, wer ohne Trauschein zusammenlebt (Ziff. 1), eine religionsverschiedene Ehe eingeht (Ziff. 2), eine konfessionsverschiedene Ehe nicht-katholisch schließt (Ziff. 4 Abs. 2), sich nach einer Scheidung wiederverheiratet (Ziff. 6 Abs. 2; vgl. Ziff. 7); siehe dazu auch Urteil des Landesarbeitsgerichts Hamm vom 3. 11. 1977 — 4 Sa 874/77 (nicht rechtskräftig) —, in: NJW 31 (1978) 850—853; Urteil des Bundesarbeitsgerichts vom 25. 4. 1978 — 1 AZR 70/76 —, in: NJW 31 (1978) 2116—2120; ABL Trier 122 (1978) 212; JURINA, Kündigung (Anm. 107) 22.

¹⁴⁴ Vgl. RStPR/GR 5.6. — Nach PR-Rottenburg-1977 8 können sich die PR um die im Kirchlichen Amtsblatt ausgeschriebenen Stellen bewerben.

¹⁴⁵ Vgl. KAVO-TR § 6.

¹⁴⁶ Vgl. Muster: Anweisung für den Dienst als Pastoralassistent (in der Erzdiözese München und Freising), in: PF 12 (1975) Heft 1, 30.

¹⁴⁷ Ordnung für das Amt des Regionaldekans vom 7. 9. 1970, Art. 4—5, in: ABL Trier 114 (1970) 121 f.; vgl. PR-Rottenburg-1977 3.

¹⁴⁸ Vgl. SH-TR-1968 § 13 Abs. 3; GA-Bayern-1973 § 12; PA-München-1972 III 5; Dienstvertragsmuster für Pastoralassistenten in der Erzdiözese München und Freising 7, in: PF 12 (1975) Heft 1, 29; PR-Rottenburg-1977 8.

und Abs. 3 Anwendung (PR-TR-1976 3.6), wonach der Laienseelsorger vorher zu hören und während der Probezeit eine Versetzung ohne seine Zustimmung nicht möglich ist. Die Vergütung von Umzugskosten richtet sich nach den für die Geistlichen geltenden Bestimmungen¹⁴⁹.

6. Wohnung, Arbeitszeit und Urlaub

6.1 Wohnung

Im Interesse der Seelsorge ist es notwendig, daß PR und GR in dem Bereich wohnen, in dem sie ihren Dienst ausüben (RStPR 5.4 Abs. 2; RStGR 5.3 Abs. 1; PR-TR-1976 3.5.1)¹⁵⁰. Wird ihnen eine Dienstwohnung zugewiesen, sind sie grundsätzlich verpflichtet, diese zu beziehen. Laienseelsorger, die in Wohnung und Haushalt des Pfarrers aufgenommen werden¹⁵¹, zahlen an diesen Kostgeld nach § 1 Abs. 3 der „Besoldungsordnung für die Kapläne in der Diözese Trier“ vom 1. April 1942¹⁵² in der jeweils festgesetzten Höhe (PR-TR-1976 3.5.2)¹⁵³. PR und GR haben Anspruch auf ein Dienstzimmer (ebd. 3.5.3)¹⁵⁴.

6.2 Arbeitszeit

Nach der Trierer Ordnung gilt auch bezüglich der Arbeitszeit der BAT als Rahmennorm (ebd. 3.8.1.)¹⁵⁵. Doch lassen sich für pastorale Berufe weder täglich gleichbleibende Dienststunden noch das wöchentliche Arbeitspensum genau festlegen¹⁵⁶. Die Gestaltung der Dienstzeit des PR und GR muß deshalb nach den Erfordernissen des Einsatzbereiches in Absprache mit dem unmittelbaren Vorgesetzten und im Benehmen mit den anderen pastoralen Mitarbeitern erfolgen (RStPR/GR 5.7 Abs. 2; PR-TR-1976 3.8.1)¹⁵⁷. Den Laienseelsorgern steht wöchentlich ein freier Tag zu (RStPR/GR 5.7 Abs. 2; PR-TR-1976 3.8.2).

¹⁴⁹ Verordnung über die Umzugskosten der Geistlichen vom 24. 7. 1968, in: ABL. Trier 112 (1968) 138; vgl. Vergütungsordnung für Pastoralassistenten in der Erzdiözese München und Freising vom 26. 9. 1973 (= Vergütungsordnung-PA-München) § 7, in: PF 12 (1975) Heft 1, 32.

¹⁵⁰ Vgl. PA-München-1972 III 8; PR-Rottenburg-1977 9.

¹⁵¹ Die Seelsorgshelferinnen sollten nicht zum Haushalt des Pfarrers gehören oder im Pfarrhaus wohnen; SH-TR-1968 § 10.

¹⁵² ABL. Trier 87 (1943) 23 f.; 122 (1978) 120.

¹⁵³ Vgl. Vergütungsordnung-PA-München (Anm. 149) § 8.

¹⁵⁴ Vgl. PA-München-1972 III 7.

¹⁵⁵ Vgl. BAT §§ 15—17; KAVO-TR §§ 15—16.

¹⁵⁶ Vgl. SH-TR-1968 § 8; GA-Bayern-1973 § 7; PA-München-1972 III 9; PR-Rottenburg-1977 9; GRUBER (Anm. 126) 12; ANKLY (Anm. 16) 16 f.

¹⁵⁷ Vgl. SH-TR-1968 § 7.

6.3 Urlaub

Die Regelung des Urlaubs überlassen die Rahmenstatuten dem diözesanen Recht (RStPR/GR 5.7 Abs. 1), das im Bistum Trier auf die Bestimmungen des BAT verweist¹⁵⁸. Die Zeit des Urlaubs ist so zu wählen, daß die Erfüllung der dienstlichen Aufgaben gewährleistet bleibt. Die Terminfestlegung bedarf der Zustimmung des unmittelbaren Vorgesetzten und der Genehmigung des Generalvikariates (Arbeitsvertrag-TR § 7; PR-TR-1976 3.10)¹⁵⁹.

7. Besoldung

Im Bistum Trier werden PR¹⁶⁰ nach BAT Vergütungsgruppe IIa und GR¹⁶¹ nach BAT Vergütungsgruppe Vb—IVa besoldet¹⁶².

8. Soziale Absicherung

Hinsichtlich der Verpflichtung zur Sozialversicherung sowie der Aufbringung und Abführung der Beiträge für die Kranken-, Renten-, Arbeitslosen- und Unfallversicherung gelten die staatlichen gesetzlichen Bestimmungen (PR-TR-1976 3.3.1)¹⁶³. Im Falle einer unverschuldeten Dienstunfähigkeit durch Unfall oder Krankheit¹⁶⁴ erhalten PR und GR Krankenbezüge entsprechend den Bestimmungen des BAT §§ 37—38¹⁶⁵ in seiner jeweils gültigen Fassung (Arbeitsvertrag-TR § 6 S. 1). Sind die Laienseelsorger auf Grund der Höhe der Bezüge in der gesetz-

¹⁵⁸ Arbeitsvertrag-TR § 7; PR-TR-1976 3.10; SH-TR-1968 § 18; vgl. BAT §§ 47—48; KAVO-TR §§ 35—36; GA-Bayern-1973 § 11; PR-Rottenburg-1977 10.

¹⁵⁹ Zur Frage des Bildungsurlaubs für kirchliche Mitarbeiter siehe FRANK, Grundsätze (Anm. 96) 29; H. WEBER u. a., Diskussionsbeiträge, in: EssG 10, 47, 51, 55 f., 103 f.

¹⁶⁰ Vgl. Vergütungsordnung-PA-München (Anm. 149); PA-München-1972 III 6; Dienstvertrag-Rottenburg § 5.

¹⁶¹ Vgl. GA-Bayern-1973 § 8; Bayerische Bischofskonferenz, Vergütungsregelung für Gemeindeassistenten(-innen) in den bayerischen Diözesen vom 15./16. 3. 1978, z. B. in: ABl. Augsburg 88 (1978) 195—197; ABl. München-Freising 1978, Nr. 6, S. 175—177; ABl. Eichstätt 125 (1978) 158 f.

¹⁶² PR-TR-1976 3.2; Faltblatt „Hauptberufliche pastorale Dienste von Laien im Bistum Trier“ (Anm. 7).

¹⁶³ Vgl. SH-TR-1968 § 13 Abs. 2; § 17; Dienstvertrag-Rottenburg § 5.

¹⁶⁴ Im Krankheitsfall ist nach drei Tagen ein ärztliches Attest vorzulegen; Arbeitsvertrag-TR § 6 S. 4.

¹⁶⁵ Vgl. KAVO-TR §§ 29—30.

lichen Krankenversicherung versicherungsfrei, haben sie die Pflicht, für sich und gegebenenfalls für ihre Familienangehörigen eine ausreichende Krankenversicherung abzuschließen. Hierzu gehört auch die Sicherstellung eines Krankengeldes für den Fall, daß die Dienstunfähigkeit über den Zeitraum, für den Krankenbezüge gemäß dem BAT gezahlt werden, hinausgeht. Dies ist dem Generalvikariat durch die Vorlage einer Bescheinigung nachzuweisen. Bei Vorliegen der Voraussetzungen erhalten PR und GR den Arbeitgeberzuschuß zum Krankenversicherungsbeitrag nach § 405 der Reichsversicherungsordnung vom 19. Juli 1911 (Arbeitsvertrag-TR § 6 S. 2—3; PR-TR-1976 3.3.2). Ihnen werden Beihilfen in Geburts-, Krankheits- und Todesfällen nach der Beihilfenverordnung des Bistums Trier für Angestellte¹⁶⁶ gewährleistet (PR-TR-1976 3.3.3).

Zur zusätzlichen Alters- und Hinterbliebenenversorgung werden die PR und GR bei der Kirchlichen Zusatzversorgungskasse des Verbandes der Diözesen Deutschlands¹⁶⁷ versichert (Arbeitsvertrag-TR § 5)¹⁶⁸.

9. Eigenverantwortliche Zusammenarbeit

9.1 Eigenverantwortung

In den bischöflichen Verlautbarungen heißt es: Die Eigenverantwortung des PR ist in der Eigenständigkeit der ihm anvertrauten Aufgabenbereiche sowie in der durch Ausbildung und Berufserfahrung erworbenen Kompetenz begründet (RStPR 1.1 Abs. 2 mit Verweis auf Vaticanum II, Gaudium et Spes 36 und 43). In dem Maße, wie GR weitgehend eigenverantwortlich wirken sollen, muß sich auch „der Schwerpunkt ihres Einsatzes auf bestimmte Sach- und Lebensbereiche verlagern, wie es der Berufung des Laien entspricht¹⁶⁹“. Hinter diesen Aussagen steht die Unterscheidung zwischen den Grunddiensten und den speziellen Diensten: Soweit die Laienseelsorger Grunddienste wahrnehmen, tun sie es in „unterstützender Zuordnung“ zum Auftrag der Gemeindeleiter¹⁷⁰, soweit sie mit kate-

¹⁶⁶ Vgl. Verordnung über die Gewährung von Beihilfen in Krankheits-, Geburts- und Todesfällen für die hauptamtlichen Arbeitnehmer der Kirchengemeinden vom 1. 1. 1974, in: ABl. Trier 118 (1974) 9 f.; Anlage 12 zur KAVO-TR.

¹⁶⁷ Dokumente zur Errichtung der Kirchlichen Zusatzversorgungskasse des Verbandes der Diözesen Deutschlands, in: Beilage zum ABl. Trier Ausgabe 20/1976; Erste Änderung der Satzung der Kirchlichen Zusatzversorgungskasse vom 13. 6. 1977, in: ABl. Fulda 93 (1977) 60 f.

¹⁶⁸ Vgl. Anlage 13 zur KAVO-TR.

¹⁶⁹ DBK, Pastorale Dienste: Grundsätze 4.4 Abs. 2.

¹⁷⁰ DBK ebd.: Beschluß 2.4; RStGR 1.1 Abs. 2 spricht von „der besonderen Nähe“ des Dienstes des GR „zum Dienst der kirchlichen Amtsträger“; GA-Bayern-1973 § 3 charakterisiert den Gemeindeassistenten als „Mitarbeiter des Pfarrers“.

gorialen Diensten betraut sind, können sie im ganzen Einsatzgebiet eigenverantwortlich initiativ werden¹⁷¹. Entsprechend den jeweils eingeprägten Aufgabenschwerpunkten¹⁷² erfreuen sich die PR einer größeren Selbständigkeit als die GR¹⁷³. Dabei sind weder die PR völlig unabhängig noch die GR ausschließlich der verlängerte Arm des Pfarrers¹⁷⁴, vielmehr handelt es sich jeweils um ein Mehr oder Weniger an relativer Eigenständigkeit.

Der Anspruch, eigenverantwortlich an der Verwirklichung der Sendung des Gottesvolkes teilzunehmen, ist ein christliches Grundrecht, das jedem Gläubigen eignet¹⁷⁵. Äußerungen kirchlicher Leitungs- und Lehrautorität wollen stets in freier Gewissensentscheidung anerkannt und befolgt sein (vgl. CIC c. 1351)¹⁷⁶. Alle pastoralen Dienste kommen aus der kirchlichen *Communio* und sollen zu dieser hinführen; sie stehen damit in der Spannung zwischen Eigenverantwortlichkeit und Einbindung in die Kirche, wobei ihnen die unabdingbaren Voraussetzungen der Kirchlichkeit vorgegeben sind.

Die Bischöfe leiten — unter Berufung auf das Zweite Vatikanum — die unterschiedliche Eigenverantwortung der Laienseelsorger vor allem aus der Autonomie der ihnen übertragenen Sach- und Lebensbereiche ab¹⁷⁷. Dabei ist zu bedenken, daß es auch bei der Wahrnehmung dieser Aufgaben um christlichen, vom kirchlichen Glauben inspirierten und geformten Dienst in und an der Welt geht. PR

¹⁷¹ DBK ebd.: Beschluß 2.4; ROPfV-TR § 3 Ziff. 3.

¹⁷² Siehe oben II.

¹⁷³ Vgl. RStPR 5.5 Abs. 1 mit RStGR 5.5 Abs. 1; PA-München-1972 III 9; GRUBER (Anm. 126) 15 f.; W. BELZ, Vom Dienst und den Erfahrungen eines Laientheologen in einer Klinikgemeinde (Heidelberg), in: *Diakonia* 7 (1976) 407—415.

¹⁷⁴ Vgl. RStGR 5.5 Abs. 1; BERG (Anm. 35) 499 f.

¹⁷⁵ Vgl. H. J. VOGT, Ignatius von Antiochien über den Bischof und seine Gemeinde, in: *ThQ* 158 (1978) 24—27; K. FORSTER, Das Apostolat der katholischen Laien und ihr Anteil am gemeinsamen Priestertum in der Kirche, in: *LebZeug* 33 (1978) 61.

¹⁷⁶ Vgl. MÖRSDORF, Lehrbuch I¹¹ (Anm. 101) 6 f., 17, 176 f., 306, 315; H. SOCHA, Grundlegung von Beispruchsrechten der Laien durch das II. Vatikanische Konzil, in: K. Siepen/J. Weitzel/ P. Wirth (Hrsg.), *Ecclesia et Ius*, Festschrift für A. Scheuermann, Paderborn 1968, 360 f.; K. LEHMANN/H. OTT, Die Kirche II: Papst und Unfehlbarkeit, in: J. Feiner/L. Vischer (Hrsg.), *Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube*, Freiburg i. Br.—Zürich 1973, 642; R. POTZ, Die Geltung kirchenrechtlicher Normen. Prolegomena zu einer kritisch-hermeneutischen Theorie des Kirchenrechts, Wien 1978 (= Kirche und Recht 15).

¹⁷⁷ Vgl. dazu H. SOCHA, Das Ordensapostolat in der Teilkirche. Ekklesiologisch-kanonistische Standortbestimmung der Ordensleute, München 1973 (= MThS.K 31) 58—61; dens., Beispruchsrechte (ebd.) 360—364; dens., Mitverantwortung gleich Mitentscheidung?, in: *AKathKR* 142 (1973) 63 f.; J. GRÜNDEL, Die Kategorie der Schöpfung, in: A. Hertz u. a. (Hrsg.), *Handbuch der christlichen Ethik I*, Freiburg i. Br.—Gütersloh 1978, 415 f.

und GR sind auch bei der Erhellung schöpfungsimmanenter Gesetzmäßigkeiten und bei der gottgewollten Gestaltung des individuellen und sozialen menschlichen Verhaltens der Offenbarung und der sie interpretierenden kirchlichen Gemeinschaft verpflichtet¹⁷⁸. Insofern sie durch ihr kategoriales Weltapostolat zur tieferen Verwurzelung und zur Auferbauung der Kirche beitragen, bleiben sie auch hierin auf die zuständigen Hirten hingeordnet, denen die Sorge und Verantwortung für das Ganze des Gottesvolkes aufgegeben sind¹⁷⁹.

Innerhalb dieses durch die Kirchenverfassung abgesteckten Rahmens liegt für die Laienseelsorger der Freiraum zur eigenständigen pastoralen Wirksamkeit. Die Weite oder Enge seiner Grenzen ist abhängig von der näheren oder entfernteren Beziehung, in der die jeweils übertragenen Schwerpunktaufgaben zum Gesamt-vollzug christlichen Gemeindelebens stehen (vgl. RStGR 1.1 Abs. 2).

Damit allen pastoralen Diensten das ihrem Auftrag entsprechende eigenständige Betätigungsfeld zur Verfügung gestellt werden kann, bedarf es einmal einer Neuordnung der pastoralen Strukturen¹⁸⁰; dem dient im Bistum Trier die all-mähliche Umwandlung aller Dekanate in Pfarrverbände¹⁸¹. Zum anderen ist gefordert, daß bei der konkreten Stellenzuweisung jeder Seelsorger eine eindeutige Umschreibung seiner Aufgaben und Kompetenzen erhält¹⁸².

9.2 Zusammenarbeit

Da alle Gläubigen auf ihre Weise die eine Sendung des Gottesvolkes mit-tragen, sind sie in der Gemeinde und über sie hinaus zur Kooperation gehalten. Dieses Erfordernis ist heute auf Grund der gesellschaftlichen und innerkirchlichen Entwicklung besonders dringend¹⁸³. So ist es selbstverständlich, daß die Rah-

¹⁷⁸ ZdK, In der Kirche zu Hause — offen für die Gesellschaft (Anm. 26) 29; SOCHA, Ordensapostolat (ebd.) 61; FORSTER (Anm. 175) 62.

¹⁷⁹ Vgl. DBK, Pastorale Dienste: Beschluß 2.1; ROPfV-TR § 3 Ziff. 4.

¹⁸⁰ Vgl. DBK ebd.: Grundsätze 1.5; RStPR 5.4 Abs. 2; RStGR 5.4 Abs. 1; N. GREINACHER, Das Problem der nichtordinierten Bezugspersonen in katholischen Gemeinden, in: *Diakonia* 9 (1978) 407.

¹⁸¹ B. STEIN, Referat auf der Dechantenkonferenz vom 21./22. 1. 1976 (unveröffentlicht) 3; H. CASEL, Pfarrverbände — damit die Seelsorge nicht zusammenbricht, in: *Paulinus* vom 24. 10. 1976, Nr. 43, S. 18.

¹⁸² Vgl. RStGR 1.1 Abs. 2; 5.4 Abs. 1; ROPfV-TR § 2 Ziff. 3; LEININGER, Kriterien (Anm. 2) 10; KARRER, Berufsbilder (Anm. 8) 223—235.

¹⁸³ DBK, Pastorale Dienste: Grundsätze 1.5; SOCHA, Beispruchsrechte (Anm. 176) 356—360; VOLK (Anm. 44) 132—135.

men-¹⁸⁴ und Bistumsstatuten¹⁸⁵ auch für die Laienseelsorger die Verpflichtung zur Zusammenarbeit mit den übrigen pastoralen Diensten bekräftigen¹⁸⁶.

9.3 Zugehörigkeit zu den Mitverantwortungsgremien

Zusammenarbeit verlangt gegenseitige Information und gemeinsame Beratung aller wichtigen Fragen¹⁸⁷. Das kann nicht dem guten Willen der Beteiligten allein überlassen bleiben, sondern muß auch seinen institutionellen Ausdruck finden. Die Laienseelsorger haben deshalb das Recht und die Pflicht, an den regelmäßigen Pastorkonferenzen auf Gemeinde-¹⁸⁸, Pfarrverbands-¹⁸⁹ und Regionalebene¹⁹⁰ teilzunehmen (RStPR/GR 5.5 Abs. 1)¹⁹¹.

Hinsichtlich der Mitgliedschaft in den Gremien der kirchlichen Mitverantwortung¹⁹² gilt im Bistum Trier: Die GR sind amtliche Mitglieder des Pfarrgemeinderates der Gemeinde, in der sie hauptamtlich tätig sind¹⁹³. Sie können durch den Pfarrgemeinderat in den Dekanats- bzw. Pfarrverbandsrat¹⁹⁴ entsandt

¹⁸⁴ RStPR 5.5 Abs. 1; RStGR 1.1 Abs. 2; 5.5 Abs. 1.

¹⁸⁵ PR-TR-1976 1.3; vgl. PA-München-1972 III 4; Richtlinien über die Zusammenarbeit der Seelsorger, in: ABL. München-Freising 1970, Nr. 6, S. 163—166; Verordnung über die Zusammenarbeit auf Pfarrebene vom 1. 8. 1978, in: ABL. Eichstätt 125 (1978) 195.

¹⁸⁶ Siehe dazu auch Protokoll der 46. Sitzung des Priesterrates der Diözese Trier am 29. 1. 1979, in: Trierer Forum 1979, Heft 1, 15 f.; H. FEILZER, Wie kann die Zusammenarbeit bei den Trägern der hauptberuflichen pastoralen Dienste verbessert werden? Referat vor dem Priesterrat am 29. 1. 1979 (unveröffentlicht); J. BOMMER, Zur Integration des Laientheologen in die Gemeindegemeinschaft, in: Diakonia 6 (1975) 8—10; E. HUNOLD/A. SCHUCHART, Teamarbeit in Pfarrei und Pfarrverband, in: LebZeug 32 (1977) 70—86; O. BERBERICH, Das Pastoralteam im Pfarrverband — Basis erneuerter Geistlichkeit?, in: Trierer Forum 1978, Heft 5, 7—9; Diakonia 10 (1979) 267—270; G. DOMANN, Kirche als Gemeinschaft von Menschen. Kooperative Pastoral — und wie sie gelingen kann, in: Christ in der Gegenwart 31 (1979) 225 f.

¹⁸⁷ Vgl. PR-Rottenburg-1977 5 Abs. 1.

¹⁸⁸ Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland „Rahmenordnung für die pastoralen Strukturen und für die Leitung und Verwaltung der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland“ vom 26. 5. 1974, III.1.1.2, in: Synode I (Anm. 20) 695 f.; Synodenbeschluß „Die pastoralen Dienste“ 6.1.

¹⁸⁹ ROPfV-TR § 5 Ziff. 1; vgl. HUNOLD/SCHUCHART (Anm. 186) 77—83.

¹⁹⁰ Ordnung für das Amt des Regionaldekans vom 7. 9. 1970, Art. 14 Abs. 1, in: ABL. Trier 114 (1970) 123.

¹⁹¹ Vgl. LEININGER, Kriterien (Anm. 2) 10.

¹⁹² Vgl. RStPR/GR 5.5 Abs. 1.

¹⁹³ Ordnung für die Pfarrgemeinderäte im Bistum Trier vom 1. 8. 1975, § 4 Ziff. 2, in: ABL. Trier 119 (1975) 174.

¹⁹⁴ Sobald alle Pfarrgemeinden eines Dekanates sich zu einem Pfarrverband zusammengeschlossen haben, tritt der Pfarrverbandsrat an die Stelle des Dekanatsrates; ROPfV-TR § 6 Ziff. 1.

werden¹⁹⁵. Die PR gehören dem Pfarrgemeinderat nicht von Amts wegen an¹⁹⁶. Es besteht jedoch die Möglichkeit, daß sie durch den Pfarrer in den Pfarrgemeinderat¹⁹⁷ und durch den Dechanten (Gebietspfarrer) in den Dekanatsrat (Pfarrverbandsrat) berufen werden¹⁹⁸.

PR und GR sind vorschlagsberechtigt bei der Bestellung der Dechanten (Gebietspfarrer) und Definitoren¹⁹⁹ sowie vorschlags- und wahlberechtigt bei der Wahl des Regionaldekans²⁰⁰.

10. Dienstvorgesetzte

Die Diözese ist der Hirtensorge des Bischofs und seines Presbyteriums anvertraut²⁰¹. Darum üben auch der PR und GR ihren Beruf unter der brüderlichen Autorität des Bischofs und der Dienstaufsicht des Generalvikars aus²⁰². Unmittelbarer Vorgesetzter ist der im jeweiligen Einsatzfeld für die Leitung zuständige Priester, an dessen Weisungen die Laienseelsorger um der Einheit des pastoralen Dienstes willen gebunden sind (RStPR 1.1 Abs. 2; 5.5 Abs. 2; RStGR 5.5 Abs. 2; PR-TR-1976 1.3)²⁰³. In der Beschreibung der zu übertragenden Stelle wird der unmittelbare Vorgesetzte genannt²⁰⁴. Für den GR ist es in der Regel der Pfarrer (Pfarrverwalter)²⁰⁵, für den PR der Gebietspfarrer. Sind Laienseelsorger sowohl in der Pfarrei als auch im Pfarrverband eingesetzt, unterstehen sie, entsprechend der territorialen Zuordnung ihrer Tätigkeiten, den Leitern beider Seelsorgs-

¹⁹⁵ Ordnung für die Dekanatsräte im Bistum Trier vom 6. 3. 1976, § 3 Ziff. 3, in: ABL. Trier 120 (1976) 77.

¹⁹⁶ Vgl. dagegen PA-München-1972 III 4 Abs. 2; MOSER (Anm. 32) 414.

¹⁹⁷ Ordnung für die Pfarrgemeinderäte (Anm. 193) § 4 Ziff. 4; ANKLY (Anm. 16) 17.

¹⁹⁸ Auch GR können auf diese Weise in den Dekanatsrat berufen werden; Ordnung für die Dekanatsräte (Anm. 195) § 3 Ziff. 4. Gehören PR auf Grund von Berufung dem Pfarrgemeinderat an, kann dieser sie auch in den Dekanatsrat entsenden; vgl. Anm. 195.

¹⁹⁹ Verordnung über die Bestellung der Dechanten und Definitoren vom 20. 5. 1976, Ziff. 1.1.1, in: ABL. Trier 120 (1976) 151.

²⁰⁰ Verordnung über die Wahl des Regionaldekans vom 20. 5. 1976, Ziff. 1.2, in: ABL. Trier 120 (1976) 150.

²⁰¹ Vaticanum II, Christus Dominus 11,1.

²⁰² Vgl. Vaticanum II, Apostolicam Actuositatem 24,6; GA-Bayern-1973 § 6 Abs. 2.

²⁰³ Vgl. PR-Rottenburg-1977 4; FORSTER (Anm. 175) 68.

²⁰⁴ Vgl. Dienstvertragsmuster für Pastoralassistenten in der Erzdiözese München und Freising (Anm. 148) 6.

²⁰⁵ Vgl. SH-TR-1968 § 7; GA-Bayern-1973 § 6 Abs. 2.

gebiete²⁰⁶. Auch in diesem Fall sollte aber aus praktischen Gründen nur ein Priester der „unmittelbare Vorgesetzte“ sein, der von seinem Weisungsrecht bezüglich der den anderen Dienstbereich berührenden Aufgaben freilich nur im Einvernehmen mit dessen Vorsteher Gebrauch machen kann²⁰⁷.

Im Zusammenhang mit der Weisungsgebundenheit stellt sich die Frage nach den *Aufstiegschancen* der Laienseelsorger²⁰⁸. Sie können auf ein anderes Aufgabengebiet²⁰⁹ oder eine andere Tätigkeitsebene²¹⁰ überwechseln. Für einzelne besteht die Möglichkeit, die Diakonatsweihe zu empfangen²¹¹. Dadurch, wie auch bei einer Tätigkeit auf einer höheren Ebene als dem Pfarrverband, hören die Laienseelsorger aber auf, PR oder GR zu sein. Das im außerkirchlichen Bereich verbreitete Laufbahndenken läßt sich auf den PR- und GR-Beruf nicht übertragen²¹², ja es sollte eigentlich im gesamten kirchlichen Dienst nur eine untergeordnete Rolle spielen. Die Wahrnehmung von Leitungsämtern in der Gemeindepastoral setzt die personale Prägung durch die Priesterweihe voraus. Von daher ist dem Unabhängigkeitsstreben der Laienseelsorger eine unübersteigbare Grenze gesetzt. Dies bedeutet jedoch nicht, daß sie ein Leben lang eine kaplansähnliche Stellung einnehmen müssen²¹³. Durch die Betrauung mit relativ selbständigen Schwerpunktaufgaben und durch die Integration in das Seelsorgeteam der Pfarrei und des Pfarrverbandes wird ihnen eine partnerschaftliche, ja weitgehend gleichberechtigte Zusammenarbeit mit den Priestern ermöglicht²¹⁴. Die verhältnismäßig geringe Aus-

²⁰⁶ Vgl. ROPfV-TR § 3 Ziff. 1—4; § 4 Ziff. 5.

²⁰⁷ Vgl. RStGR 5.4 Abs. 1; Richtlinien für die Ausübung des Diakonenamtes in den Gemeinden vom 29. 1. 1971, Ziff. 1, in: ABL. Trier 115 (1971) 20; PA-München-1972 III 2; Dienstvertrag-Rottenburg § 2.

²⁰⁸ Vgl. Synodenbeschluß „Die pastoralen Dienste“ 3.3.1 Abs. 7, wonach den Laien im pastoralen Dienst „berufliche Aufstiegschancen geboten werden müssen“.

²⁰⁹ Z. B. vom Schwerpunkt Jugendarbeit zum Schwerpunkt Familienpastoral. — In den Trierer Stellenbeschreibungen findet sich häufig die Klausel, daß die Aufgabenfestlegung nach zwei Jahren überprüft werden soll.

²¹⁰ Z. B. vom Gemeindedienst zur Referententätigkeit in den Regionen, Verbänden oder auf Diözesanebene; vgl. Entwurf: Ausbildung und Einsatz von Laientheologen (innen) im Bistum Trier vom 1. 1. 1972 (Anm. 54) 5.

²¹¹ Vgl. GRUBER (Anm. 126) 17 f.

²¹² GRUBER ebd. 15; L. ROOS, Pastorale Dienste und pastorale Strukturen, in: LS 29 (1978) 40 f.; vgl. U. ADAMS, Karriere nach unten. Ein Weg für Ordensleute und andere Christen, in: GuL 52 (1979) 201—217.

²¹³ Siehe dazu KARRER, Berufsbilder (Anm. 8) 223; MOSER (Anm. 32) 413.

²¹⁴ LEININGER, Kriterien (Anm. 2) 10; GRUBER (Anm. 126) 15—17; KARRER, Ist der Priester mangel (Anm. 13) 38 f., 45; ders., Laientheologen (Anm. 36) 58—60; vgl. CH. MODEHN, Paris: Gemeinde-Versuche, in: Orientierung 42 (1978) 179; F. KERSTIENS, Integration und Differenzierung der pastoralen Dienste. Erfahrungsbericht über Gemeindeleitung als Team, in: Diakonia 10 (1979) 270—275.

sicht auf Beförderung gehört mit zu den Eigentümlichkeiten kirchlicher Berufe (vgl. 1 Kor 12). Das von vornherein zu sehen und zu bejahen, ist Bedingung für den Eintritt in den pastoralen Dienst.

11. Mitbestimmung

Im staatlichen Bereich bezeichnet Mitbestimmung alle Formen, durch die Arbeitnehmer inner- und überbetrieblich am Wirtschaftsgeschehen beteiligt sind²¹⁵. Die innerbetriebliche Mitbestimmung ist durch das Betriebsverfassungsrecht²¹⁶ und im öffentlichen Dienst durch das Personalvertretungsrecht²¹⁷ geregelt. Überbetrieblich wirken und entscheiden die Arbeitnehmer unter anderem dadurch mit, daß ihre Vertreter an der konzertierten Aktion, an der Arbeitsverwaltung, Arbeitsgerichtsbarkeit und in den Leitungsgremien der Unternehmen beteiligt sind²¹⁸.

Die staatlichen Mitbestimmungsregelungen sind ein Teil des kollektiven Arbeitsrechts, an das die Kirche nicht gebunden ist²¹⁹. Das Anliegen der Mitbestimmung, die Personenwürde der Arbeitnehmer zu schützen und zur Humanisierung der Arbeitsverhältnisse beizutragen, entspricht jedoch der biblischen Gerechtigkeitsforderung und dem christlichen Liebesgebot²²⁰. Darum weiß sich auch das kirchliche Dienstrecht dem Mitbestimmungsgedanken verpflichtet. Der kirchlichen „überbetrieblichen“ Mitwirkung dient die Einrichtung der bereits erwähnten arbeitsrechtlichen Kommissionen (Zentral-, Regional-, Bistums-KODA)²²¹. Zur Ermöglichung der „betrieblichen“ Mitbestimmung hat die Vollversammlung des Verbandes der Diözesen Deutschlands am 4. März 1971 eine „Rahmenordnung für Mitarbeitervertretungen (= MAV) im kirchlichen und caritativen Dienst“ beschlossen²²², die am 2. März 1977 novelliert wurde²²³. Die bischöflichen Weisungen für PR und GR bestimmen, daß die MAV der Laienseelsorger nach Maßgabe dieser Rahmenordnung in der diözesanen MAV-Ordnung zu regeln ist (RStPR/GR 5.8). Am 30. Juni 1978 erließ Bischof Stein eine neue „Ordnung für

²¹⁵ R. RICHARDI, Mitbestimmung, in: EStL² 1568.

²¹⁶ Vgl. G. HUECK, Betriebsverfassungsrecht, in: EStL² 207—217.

²¹⁷ R. RICHARDI, Personalvertretung, in: EStL² 1806—1809.

²¹⁸ RICHARDI, Mitbestimmung (Anm. 215) 1568—1575; HUECK, Arbeitsrecht (Anm. 92) 79.

²¹⁹ Siehe oben IV.2.

²²⁰ H. SCHULZE, Mitbestimmung in kirchlicher Sicht, in: EStL² 1575—1578.

²²¹ Siehe oben IV.3.

²²² Abl. Trier 115 (1971) 105—111.

²²³ Abl. München-Freising 1979, Nr. 10, S. 254; vgl. JURINA, Das Dienst- und Arbeitsrecht der Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland (Anm. 98) 151—166.

Mitarbeitervertretungen im Bistum Trier“ (= MAVO-TR)²²⁴, welche die vorhergehende vom 29. Januar 1973²²⁵ außer Kraft setzte. Danach können die PR und GR²²⁶ durch die von ihnen gewählte MAV auf die Entscheidungen des Bischofs einwirken. Die Mitwirkung umfaßt das Recht auf Information (§ 19), das Recht auf Anhörung zu Maßnahmen des Dienstgebers (§ 20), ein Vorschlags- und Antragsrecht (§ 21) sowie in bestimmten Fällen ein Zustimmungsrecht (§ 22)²²⁷. Verweigert die MAV aus einem in der MAVO vorgesehenen Grunde die Zustimmung, so kann die Schlichtungsstelle²²⁸ eine für beide Seiten verbindliche Entscheidung treffen (§§ 25—27)²²⁹.

12. Sonstige Dienstrechte und -pflichten

Die Dienstverträge weisen darauf hin, daß die Laienseelsorger ihre Aufgaben treu und gewissenhaft zu erfüllen haben und verpflichtet sind, sich dienstlich und außerdienstlich so zu verhalten, wie es von einem Angestellten im kirchlichen Dienst erwartet wird (Arbeitsvertrag-TR § 2 Abs. 2)²³⁰. Außerdem finden sich in den Vereinbarungen unter anderem noch folgende Regelungen:

12.1 Dienstgeheimnis

PR und GR haben über dienstliche Angelegenheiten Verschwiegenheit zu wahren, soweit sich dies aus der Natur der Sache ergibt oder Vertraulichkeit angeordnet wurde. Diese Verpflichtung gilt über die Beendigung des Dienstverhältnisses hinaus (Arbeitsvertrag-TR § 2 Abs. 2)²³¹.

Nach dem deutschen Staatskirchenrecht sind „Geistliche“ berechtigt, über das, was ihnen bei Ausübung der Seelsorge anvertraut worden ist, die Aussage vor Gerichten (StPO § 53 Abs. 1 Ziff. 1; ZPO § 383 Abs. 1 Ziff. 4) oder sonstigen Behörden (RK Art. 9) zu verweigern. Gemäß StGB § 139 Abs. 2 mit § 138 sind

²²⁴ Abl. Trier 122 (1978) 135—144.

²²⁵ Abl. Trier 117 (1973) 14—18.

²²⁶ Vgl. GA-Bayern-1973 § 13.

²²⁷ Bei der Anstellung von pastoralen Mitarbeitern, die der bischöflichen Sendung bedürfen, ist der Ordinarius nicht an die Zustimmung der MAV gebunden; MAVO-TR § 22 Abs. 1 Ziff. 3.

²²⁸ Siehe unten IV.13.

²²⁹ JURINA, Dienstrecht (Anm. 97) 80 f., 96 macht darauf aufmerksam, daß die MAVO grundsätzlich von einer aus Klerikern und Laien gebildeten einheitlichen kirchlichen Dienstgemeinschaft ausgeht.

²³⁰ Vgl. Dienstvertrag-Rottenburg § 3 Abs. 1; MAYER-MALY, Arbeitsrechtliche Tragweite (Anm. 104) 9—11; dens., Arbeitsrecht (Anm. 141) 76—78.

²³¹ Vgl. SH-TR-1968 § 6; KAVO-TR § 9; GA-Bayern-1973 § 3 Abs. 2.

„Geistliche“ nicht verpflichtet, das Vorhaben oder die Ausführung eines Verbrechens, von dem sie in ihrer Eigenschaft als Seelsorger Kenntnis erlangt haben, einer Behörde oder dem Bedrohten anzuzeigen. Ob in diesen Bestimmungen mit der Bezeichnung „Geistliche“ auch die katholischen Laienseelsorger als kirchliche Amtsträger erfaßt sind, ist noch kontrovers²³², dürfte aber wegen der Vertrauensstellung und des öffentlichen Charakters ihres Amtes zu bejahen sein.

12.2 Dienstfahrten

Bezüglich der Dienstfahrten von PR und GR gelten die Bestimmungen für die Geistlichen im Bistum Trier²³³. Erforderliche Fahrten außerhalb des Einsatzbereiches sind vor Antritt vom Vorgesetzten zu genehmigen (PR-TR-1976 3.7)²³⁴.

12.3 Nebentätigkeiten

Für Nebentätigkeiten des PR und GR gilt die Verfahrensrichtlinie „Nebentätigkeiten“ des Bistums Trier vom 12. Dezember 1972²³⁵ in ihrer jeweils gültigen Fassung (Arbeitsvertrag-TR § 2 Abs. 3; PR-TR-1976 3.9)²³⁶.

12.4 Parteipolitische Betätigung

Laien, die im Dienst der Kirche stehen, sollen sich nicht unter Berufung auf ihre kirchliche Funktion zu parteipolitischen Fragen äußern. PR und GR können Mitglieder in einer Partei sein, sofern diese nicht inhumane oder antichristliche Ziele verfolgt. Jede öffentliche Tätigkeit innerhalb oder für eine Partei ist den Laienseelsorgern jedoch untersagt²³⁷.

²³² Vgl. Beschluß des Landgerichts Hagen vom 27. 12. 1974 — 9 Qs 1/74 (III) —, in: ZEvKR 21 (1976) 423 f.; dazu A. STEIN, Das strafprozessuale Schweigerecht von Seelsorgehelfern, in: ZEvKR 21 (1976) 418—422; siehe auch K. OBERMAYER, Beichtgeheimnis, in: EStL² 143; Dienstvertrag-Rottenburg § 3 Abs. 2.

²³³ Verordnung „Vergütung von Dienstfahrten für Geistliche“ vom 10. 3. 1972, in: ABL Trier 116 (1972) 42 f.; vom 1. 7. 1973, in: ABL Trier 117 (1973) 146.

²³⁴ Vgl. KAVO-TR § 32b mit Anlage 17; dazu Verordnung vom 30. 1. 1979, in: ABL Trier 123 (1979) 32; siehe auch PR-Rottenburg-1977 11; Vergütungsordnung-PA-München (Anm. 149) § 6; dazu Richtlinien vom 1. 3. 1977, in: ABL München-Freising 1977, Nr. 2, S. 100—102.

²³⁵ Noch nicht veröffentlicht.

²³⁶ Vgl. SH-TR-1968 § 9; BAT § 11; KAVO-TR § 11 mit Anlage 4; Stellungnahme des Bistums Trier vom 13. 3. 1978 (Anm. 24) S. 7, zu 5.5.

²³⁷ DBK, Erklärung zur parteipolitischen Tätigkeit der Priester vom 27. 9. 1973, I Abs. 5, in: ABL Trier 117 (1973) 155; SynStTR Art. 32 Abs. 4; dazu Erlaß vom 17. 4. 1974, in: ABL Trier 118 (1974) 78.

12.5 Wehrdienst

Die staatskirchenrechtlichen Bestimmungen über die Wehrdienstbefreiung beziehungsweise über die Zurückstellung vom Wehrdienst für Geistliche und Ordensleute²³⁸ gelten nicht für die Laienseelsorger und Laientheologen²³⁹.

12.6 Fortbildung

Nach den Rahmenweisungen ist die ganze Dienstzeit vom Abschluß der zweiten Dienstprüfung an zugleich die dritte Bildungsphase, in der PR und GR um eine ständige berufliche Fortbildung bemüht sein müssen (RStPR/GR 4.3). Wesentliche Elemente der Fortbildung sollen sein periodische eintägige Veranstaltungen, mindestens alle drei Jahre ein Wochenkurs und alle neun Jahre ein mehrwöchiger Kurs (RStPR/GR 4.3 Abs. 2)²⁴⁰. Die Teilnahme an Fortbildungsveranstaltungen, die vom Bistum angesetzt werden, ist für die Laienseelsorger verpflichtend. Weil sie zu den dienstlichen Obliegenheiten gehört, wird sie auf den Urlaub nicht angerechnet (PR-TR-1976 3.12)²⁴¹.

13. Verfahren im Konfliktfall

Das Vorgehen bei Konflikten zwischen den Laienseelsorgern und der Bistumsleitung oder dem unmittelbaren Vorgesetzten²⁴² überlassen die Statuten der DBK dem diözesanen Recht. Doch soll vor der Einleitung gerichtlicher Schritte die Schiedsstelle des Bistums angerufen werden (RStPR/GR 5.5 Abs. 2). Dieser Grundsatz findet sich auch bereits in den Trierer Ordnungen (PR-TR-1976 3.13; SH-TR-1968 § 21)²⁴³.

²³⁸ RK Art. 6; Wehrpflichtgesetz § 11 Abs. 1 Ziff. 2; § 12 Abs. 2; Entschließung des Bundesministers der Verteidigung vom 19. 12. 1967 über den Wehrdienst der katholischen Ordensleute (VR III 7 — Az. 24-05-04), in: AKathKR 136 (1967) 559; vgl. L. HOFMANN, *Militia Christi*, in: TThZ 63 (1954) 76—92; dens., *Vom geistlichen Stand zum kirchlichen Dienst. Eine konkordatsrechtliche Untersuchung*, in: H. HEINEMANN/H. HERRMANN/P. MIKAT (Hrsg.), *Diaconia et Ius*, Festgabe für H. Flatten, Paderborn 1973, 349-354; M. HECKEL, *Die religionsrechtliche Parität*, in: HdbStKirchR I 533—536.

²³⁹ Kommission V der DBK, Sitzungsprotokoll vom 29. 8. 1974; vgl. KARRER, *Laientheologen* (Anm. 36) 50.

²⁴⁰ Vgl. ROPR 20—21; ROGR-Entwurf (Anm. 47) 10.

²⁴¹ Vgl. SH-TR-1968 §§ 11; 19; GA-Bayern-1973 § 5; PR-Rottenburg-1977 7.

²⁴² Z. B. bezüglich der Gestaltung der Arbeitszeit; RStPR/GR 5.7 Abs. 2; SH-TR-1968 § 8 Abs. 2.

²⁴³ Vgl. Dienstvertrag-Rottenburg § 10.

Für dienstrechtliche Meinungsverschiedenheiten der PR und GR ist der durch Bischof Stein²⁴⁴ beim Bischöflichen Generalvikariat errichtete Schlichtungsausschuß zuständig²⁴⁵. Ziel der Verhandlung vor dem Ausschuß ist die gütliche Beilegung des Streites²⁴⁶. Die Anrufung des Ausschusses hemmt nicht arbeitsrechtliche Aus-schlußfristen nach dem Kündigungsschutzgesetz²⁴⁷; sie schließt auch das gleich-zeitige Angehen des Arbeitsgerichtes nicht aus²⁴⁸. Es ist unbestritten, daß die staatliche Arbeits- und Sozialgerichtsbarkeit auch für die Entscheidung von Kon-flikten zwischen kirchlichen Dienstgebern und Angestellten zuständig ist²⁴⁹.

²⁴⁴ Verordnung über den Schlichtungsausschuß gemäß § 46 der Kirchlichen Arbeits- und Vergütungsordnung für das Bistum Trier vom 15. 3. 1975, in: ABL. Trier 119 (1975) 98 f.; vgl. PR-Rottenburg-1977 12.

²⁴⁵ Verordnung über die Zuständigkeit des Schlichtungsausschusses beim Bischöflichen Generalvikariat vom 10. 4. 1975, in: ABL. Trier 119 (1975) 99.

²⁴⁶ Verordnung über den Schlichtungsausschuß (Anm. 244) § 2.

²⁴⁷ Vgl. KAVO-TR § 46 S. 2.

²⁴⁸ Verordnung über den Schlichtungsausschuß (Anm. 244) § 1 Abs. 2; vgl. SH-TR-1968 § 21.

²⁴⁹ J. LISTL, Das Grundrecht der Religionsfreiheit in der Rechtsprechung der Gerichte der Bundesrepublik Deutschland, Berlin 1971 (= Staatskirchenrechtliche Abhandlungen 1) 414; H. WEBER, Der Rechtsschutz der Kirchen und Religionsgemeinschaften durch staatliche Gerichte, in: HdbStKirchR I 743; W. RÜFNER, Rechtsschutz gegen kirchliche Rechts-handlungen und Nachprüfung kirchlicher Entscheidungen durch staatliche Gerichte, in: HdbStKirchR I 774. — Das Manuskript wurde am 10. 7. 1979 abgeschlossen.

Katholische Kirche und die Problematik von Krieg und Frieden

„Pacem in Terris“ — Friede auf Erden — so lautet die Überschrift eines Rundschreibens, das von Papst Johannes XXIII. im Jahre 1963 an die Menschheit gerichtet wurde. Diese Sozialenzyklika ist an alle Menschen guten Willens adressiert. „Guten Willen“ — den müssen in erster Linie die Christen haben. Die „Gut-Willigen“ waren bereits die Adressaten der urchristlichen Friedensbotschaft, als die Engel auf den Feldern um Nazareth die Geburt des Friedensfürsten verkündigten. Frieden ist eine echt biblische Vokabel. Was im Alten Testament *Schalom* genannt wird, meint eine so umfassende und tiefsinnige Wirklichkeit, daß sie sich im deutschen Wort Frieden gar nicht einfangen, nicht auf den Begriff bringen läßt. Aus den Schriften der biblischen Offenbarung empfängt die christliche Gemeinde ursprünglich die Inhalte ihrer an die Welt ausrichtenden Botschaft. Biblische Botschaft aber ist *Friedensbotschaft*. Daran orientierte kirchliche Gemeinschaft würde ihren Auftrag radikal verraten, wenn sie nicht dem Frieden zugetan wäre, d. h., wenn sie nicht über den Frieden *nachdächte* und sich nicht leidenschaftlich für Gewinnung, Erhaltung und Verbreitung des Friedens einsetzte. Daß es beim *Frieden* um *Heil* geht, erhellt aus der im Alten Testament maßgeblichen Auffassung des Friedens. Friede ist der zentrale Begriff des Heils. Was meint der in der alttestamentlichen Literatur so oft wiederkehrende Begriff *Schalom*? Friede ist Heil, das von Jahwe kommt; Er ist es, der gemäß dem Propheten Isaias Frieden wirkt. Friede ist gnädige Gabe und Gunst Jahwes, der sein Volk Israel dann auf *eigenes* Friedenswirken verpflichtet.¹ Soll Friede herrschen, dann müssen allerdings verschiedene Verhältnisse „in Ordnung“ sein, dann muß es stimmen mit dem Verhältnis des Menschen zu Gott, zu sich selbst, zu den Mitmenschen, zur Natur. Steht es mit einer dieser vier Beziehungen schlecht, dann bleibt der Friede aus.² Das Friedensreich bricht in dem Moment an, wo Sicherheit, Gleichgewicht und universale Versöhnung auch mit der Natur eintreten. Die beherrschende Stellung des Friedens wird am treffendsten vom Propheten Isaias charakterisiert. Er verheißt Sion: „Zu deiner Obrigkeit will ich den Frieden machen“ (Is 60, 17). *Alles* kommt auf diesen Frieden an. *Schalom* bedeutet Heil, Fülle, Gedeihen, ungebrochene Ganzheit, Unversehrtheit, Harmonie. Gemeint ist das Gelingen und *Glücken* menschlichen Daseins: dazu gehören elementar Befriedigung materieller Bedürfnisse, Gesundheit in körperlicher, seelischer, geistiger und religiöser Beziehung. *Schalom* beinhaltet nicht nur Zufriedenheit mit sich selbst, sondern auch gutes Auskommen mit den Mitmenschen, Sich-

Vertragen mit dem anderen. Schalom ist weit mehr als nur *Nicht-Krieg*, als Abwesenheit von Krieg. Es geht vielmehr um eine Sache, die von der modernen Friedensforschung mit dem Begriff „positiver Friede“ umschrieben wird. Ja, selbst dieser ist immer noch inhaltsarm gegenüber der dichten Fülle des biblischen Schalom. Freilich: Schalom ist nicht einfach von Menschen eigenmächtig herzustellen, sondern bleibt, weil von Jahwe gestiftet, wesentlich diesem *anheimgestellt*. Der Friede wird den Menschen anvertraut; sie müssen sich anstrengen, auf Erden diesen als Gabe vermachten Frieden zu wirken. Ihr Heil hängt davon ab, ob sie Gottes Gedanken, die „Gedanken des Friedens“ sind (Jer 29, 11), *nachdenken, aufgreifen, begreifen* und in die Praxis umsetzen. Sie müssen „friedfertig“ werden, d. h. die Fertigkeit gewinnen, am Frieden zu werken, den Frieden herzustellen, ihn zu „verfertigen“. Solche „Macher des Friedens“ werden im Neuen Testament „glücklich“ gepriesen. Ja, der gesamte neutestamentliche Inhalt läßt sich auf die Formel bringen: „Frohbotschaft des Friedens“ (Eph 6, 15). Friede ist der Logos, das Wort, in dem sich Gott, der Gott des Friedens (Mich 5, 4; Phil 4, 9) ausspricht und offenbart. Der Friede ist *die* Offenbarung Gottes. Gott-Vater enthüllt sich in seinem Sohn als Friedensfürst. In Christus ist der göttliche Friede Fleisch, allen ansichtig und öffentlich geworden. Bei der Geburt des Messias kam dieser Friede „auf die Erde“ herab (Lk 21, 4). Vom Erlöser-Heiland gnädig gestiftet, soll er von den Jüngern weitergegeben, propagiert werden. Am Kreuz hat Christus den Frieden für *alle* leidend gewirkt, indem er Nahe und Ferne zusammenschloß und einte. Friede wird zum Band, das Eintracht, Einheit sichern und das Reich Gottes aufbauen soll. Gleich einem Strom (vgl. Is 48, 18) soll sich der Friede über die Menschen ergießen und sie überfluten (Röm 15, 13). Von welcher Leidenschaft für den Frieden der Apostel Paulus ergriffen ist, wird besonders im Philipper- und Kolosserbrief deutlich: Der Friede müsse die Herzen der Menschen überwältigen und beherrschen. Friede ist *die* große Erwartung, deren Erfüllung von gefährdenden Unheilmächten bedroht bleibt, wie es in der Apokalypse des Johannes heißt (6, 4). Sowohl im Alten als auch im Neuen Testament ist *Krieg* ein bekanntes Faktum. Auch in Form von Streit. Feindseligkeiten innerhalb ihrer eigenen christlichen Gemeinden machen es den Christen bewußt, daß sie vom Idealziel des Friedens noch weit entfernt sind. Krieg und Streit werden als Unheil betrachtet, als Strafe begriffen und als Folge der Durchbrechung göttlicher Ordnungen verstanden. Der paradiesische Friede wird nach dem Sündenfall durch Auseinandersetzung, Befeindung, Leid, Schmerz, Krieg verunsichert und ins Gegenteil pervertiert. Für Christen, die inmitten dieser Welt leben und in politische Gemeinschaften eingegliedert sind, mußte eine Stellungnahme zum *Krieg* früher oder später unumgänglich werden. In der frühen Phase des Christentums wurde von einigen Autoren Militärdienst als unchristlich betrachtet und abgelehnt. Das änderte sich aber im Laufe der Zeit. Es wurden sogenannte „Bedingungen des gerechten Krieges“ entwickelt, wonach auch einem Christen das Recht zur gewaltsamen Abwehr von ungerechten Angriffen nicht

einfach und in jedem Fall abgesprochen wurde. Augustinus, der Grundlagen einer Doktrin des „gerechten Krieges“ legte, war jedoch weit davon entfernt, Krieg zu verherrlichen. Ausdrücklich stellt er fest, daß bei allen Aktionen der Verteidigung der *Friede das Ziel* bleiben muß: *bellum geritur ut pax acquiratur* (= Krieg wird geführt, damit der Friede erobert, erworben, gewonnen wird). Im Denken Augustins steht der Friede obenan; auf ihn geht die Definition des Friedens als „Ruhe der Ordnung“ zurück. Krieg darf nie aus Rachegelüsten geführt werden, sondern muß die Durchsetzung bzw. Wiedergewinnung und Sicherung des Friedens zum Ziel haben. Nicht anders später Thomas von Aquin. Unter ganz bestimmten Bedingungen hält er eine — auch kriegerische — Verteidigungsaktion für naturrechtlich und sittlich erlaubt. Aber auch er erachtet es als erste Pflicht eines Christen, sich für den Frieden einzusetzen. Krieg kann nur als Notlösung, als „geringeres Übel“ betrachtet und zugelassen werden. Thomas von Aquin hat sich dem Friedensbegriff detailliert zugewandt. Er legt zwei Friedensbegriffe zugrunde: *pax* und *concordia*. *Pax* besagt den Frieden des Menschen mit sich selbst und mit Gott; *concordia* hingegen meint den — einträchtigen — Frieden zwischen den Menschen und den Völkern. Im übrigen finden sich in den thomasischen Schriften überraschend viele Aussagen, die Erkenntnisse der modernen Friedensforschung bezüglich Erklärung und Bekämpfung der menschlichen Aggressivität vorwegnahmen.

Hier soll nicht näher in chronologischer Genauigkeit und Abfolge auf die Entfaltung der kirchlichen Lehre zur Thematik Krieg — Friede eingegangen werden. Ich will mich auf Stellungnahmen beschränken, die die kirchliche Doktrin neueren Datums abstecken. Sie geht in ihren Ansätzen und Axiomen auf Papst Pius XII. zurück. In seinen Ansprachen vor, während und nach dem Zweiten Weltkrieg wird deutlich, daß Krieg eine des Menschen un-würdige Form der Auseinandersetzung ist. Speziell die päpstlichen Weihnachtsbotschaften bestätigen, daß Pius XII. nichts anderes „im Sinn hat“ als die Vertretung der Sache des Friedens. Die vom Papst propagierte Maxime „Krieg dem Krieg“ verhallte nicht sang- und klanglos, sondern schlug sich in konkreten Anstrengungen für den Frieden nieder. Die Bemühungen um Erhaltung und Festigung des Friedens entspringen der Überzeugung, daß Krieg keine eigentliche Lösung von gegensätzlichen Interessen darstellt: „Nicht mit Waffen löst man die Fragen, welche die Menschen in Gegensatz bringen, sondern mit der Vernunft, dem Recht, der Klugheit und Gerechtigkeit.“ Der moderne Krieg mit seinen ungeheuerlichen Kampfmitteln sei zu verurteilen, stelle er doch eine ganz große Katastrophe dar. Der Papst weiß, daß kriegerische Auseinandersetzungen unheilvolles Elend bringen, Leiden verursachen und Grauen verbreiten: „Nach den Schrecken der zwei Weltkriege brauchen wir nicht mehr daran zu erinnern, daß jede Verherrlichung des Krieges als eine Verirrung des Geistes und des Herzens zu verdammen ist.“ Die Geißel Krieg manövriert die Menschheit in ausweglose Verstrickungen, schürt den Haß, entzweit die Völker und wiegelt sie gegeneinander auf. Das

verbrecherische Spiel des Krieges verursacht Grausamkeiten, wirtschaftliche Not, zeitigt entsetzliche seelische und materielle Folgen, bringt unvorstellbare Zerstörungen und tödliche Schrecken mit sich. Wer jedoch nur die materiellen Nöte sieht, der beachtet lediglich *einen* Aspekt und zwar den weniger tragischen; denn die *seelischen* Verwüstungen wiegen noch schwerer; sie beginnen oft lange vor Eröffnung der militärischen Feindseligkeiten. Der Mensch ist in seiner *Ganzheit* in den Krieg verwickelt, nicht nur mit dem Willen, andere zu zerstören, sondern auch mit dem Risiko, sich selbst sittlich zu zerstören, das Bild Gottes, das er in sich trägt, zu verunstalten. Hier offenbaren sich das Un-Wesen und die Immoralität des Krieges. Krieg bedeutet Denaturierung des Politischen. Eine mit militärischen Mitteln bestrittene Auseinandersetzung gleicht einem mordenden Schwert, das einen Ozean von Blut und Tränen über die Völker bringt. Krieg ist Gewaltanwendung, die der geistig-sittlichen Struktur menschlicher Gemeinschaft und humanen Zusammenlebens nicht gerecht wird. Im *totalen* Krieg, der per definitionem „ungerecht“, „unrecht“, unsittlich ist, wird Brutalität zum System stilisiert. Im totalen Krieg fällt nämlich die Unterscheidung zwischen militärischen und zivilen Zielen, zwischen Kombattanten und Nicht-Kombattanten. Hier wird „unterschiedslos“ zerstört. Totaler Krieg ist absoluter Krieg mit geradezu molochartiger Unersättlichkeit an Zerstörung. „C' est la guerre sans loi“, ein apokalyptisches Monstrum, aus einer Kultur geboren, wo Fortschritt der *Technik* einhergeht mit einem immer tieferen *geistigen* und *sittlichen* Niedergang. Den wüsten Monstercharakter des totalen Krieges exemplifiziert der Papst an den Wirkungen eines atomaren Krieges, der, in totaler Form geführt, Wahnsinn wäre: ganze Städte werden Opfer der Zerstörung; ein schwarzer Todesteppich breitet sich aus — eine einzige Katastrophe, in der Menschen mit verbrannten Gliedern unter unsäglichem Schmerzen und in agonaler Verzweiflung vergeblich nach Hilfe schreien. Die ganze Menschheit droht in diesen Strudel des Verderbens hineingerissen zu werden. Angesichts solcher Diagnose des Krieges im allgemeinen und des totalen Krieges im besonderen läge die Schlußfolgerung nahe, für die päpstliche Lehre könne es gar keinen gerechten Krieg geben. Dem ist aber *nicht* so. Pius XII. spricht vom „Prinzip legitimer Verteidigung“ und betont das Natur-Recht des Staates, sich gegen ungerechte Angreifer zu verteidigen. Das Schlagwort „Friede um jeden Preis“ erkennt er nicht an. „Falls die Verteidigung gegen eine sehr schwere der Gemeinschaft zugefügte Ungerechtigkeit notwendig ist und man diese nicht durch andere Mittel zu verhindern vermag, dann kann, will man nicht brutaler Gewalt und Gewissenlosigkeit freie Hand lassen, die militärische Defensivaktion als letztes Mittel sittlich zulässig sein.“ Es gibt also ein Recht auf krieglerische Verteidigung, ja sogar eine Pflicht, den Angegriffenen nicht im Stich zu lassen. Bei der Begründung dieses Rechts argumentiert der Papst folgendermaßen: In zahlreichen Situationen besteht die Notwendigkeit, Gewalt anzuwenden, um die Achtung des Rechtes zu sichern. Den Ausschlag gibt das *Recht auf Respektierung des Rechts*, keinesfalls das Bekenntnis zum Primat der

Gewalt. Gesetz und Rechtsordnung können aber auf den mächtigen Arm der Gewalt angewiesen sein; sie stellt in manchen Fällen den einzigen Weg dar, Recht *durchzusetzen*, zur Geltung zu bringen. Man muß ja mit den „dunklen Mächten rechnen, die in der Geschichte immer am Werk sind“. Zudem gibt es gewissenlose Verbrecher, die sich nicht scheuen, selbst einen totalen Krieg auszulösen. Aus diesen Gründen gibt es ein Recht zur Defensive, das man keinem Staat absprechen kann. Für den Kriegsdienst, der immer nur *Verteidigungsdienst* sein darf, bedeutet dies: die sittliche Erlaubtheit der Teilnahme an einer solchen defensiven kriegerischen Handlung kann nicht grundsätzlich verneint werden. Ja, der einzelne ist verpflichtet, sich zu engagieren, wenn ihm sein persönliches Gewissensurteil bekundet, daß die Verteidigung auf Grund bestimmter Kriterien „gerecht“ ist. Lauten die Kriterien jedoch auf „negativ“, dann kommt nicht nur das Recht, sondern die Pflicht zur Kriegsdienstverweigerung zum Tragen. Mitwirkung an einem ungerechten Krieg ist in jedem Fall unsittlich. Deshalb ist gesundes Mißtrauen gegenüber der Entscheidung der staatlichen Autorität eher angebracht als blindes Vertrauen. Das Gewissen des einzelnen muß sich peinlich genau, eben *gewissenhaft*, über die Voraussetzungen, Umstände und Ziele informieren, um sich an Hand solcher Daten ein sachgemäßes, verantwortliches, verantwortbares Urteil zu bilden. In der berühmten Weihnachtsbotschaft des Jahres 1956 geht der Papst von der Möglichkeit aus, daß ein Krieg, den man eben — trotz aller Anstrengungen — nicht zu verhindern vermag, nicht als unerlaubt gelten kann — ein Krieg, um sich gegen ungerechten Angriff wirksam und mit Aussicht auf Erfolg zu verteidigen. Krieg darf immer nur „ultima ratio“ sein: wenn *alle* politischen und diplomatischen Methoden durchgespielt worden sind, um den Krieg zu vermeiden, dann — nur dann — könne er nicht als unerlaubt gelten. Nur äußerste Notwendigkeit gibt hinreichenden Grund ab, sich für Krieg zu entscheiden. Notwendig im strengen Sinne des Wortes wird er erst dann, wenn trotz aller politischen Bemühungen und diplomatischen Demarchen nur die ultima ratio kriegerischen Eingriffs bleibt. Die politisch Verantwortlichen dürfen keine Anstrengung scheuen, die den militärischen Konflikt überflüssig machen könnte. Hier erhellt der Ernst, mit dem um die Erhaltung des Friedens bzw. des Nicht-Krieges gerungen werden muß. Bleiben die Einsätze zur Vermeidung des Krieges bzw. zur Wahrung des Friedens jedoch erfolglos, dann kann es nicht unerlaubt sein, sich gegen ungerechte Angriffe zur Wehr zu setzen. Eine solche kriegerische Aktion wäre dem Verteidiger aufgezwungen. Ein Katholik, der sich der Verteidigungsaktion entzöge, könnte sich nicht auf sein Gewissen berufen, d. h. sein Gewissen wäre falsch „informiert“, falls er meinte, *keinen* Kriegsdienst in diesem Fall leisten zu dürfen. Indes: soll ein Krieg gerecht sein, dann muß — 2. Bedingung — die Defensive auf echt *politische* Entscheidung zurückgehen. Deswegen wird ein Krieg in dem Moment Unrecht, wo rein wirtschaftliche Motive den Ausschlag geben. Über eine so folgenschwere Angelegenheit wie Krieg darf nur von *jener* Instanz entschieden werden, die das *Gemeinwohl* zu verant-

worten hat. Geben partikuläre Interessen und gruppenegoistische Überlegungen den Anstoß, dann ist ein so motivierter Krieg schon vom Ansatz her unsittlich, weil nicht im Interesse des *Gemeinwohls*. Schließlich ist Verteidigung in militärischer Form nur dann sittlich vertretbar, wenn sie so *wirksam* geführt wird, daß *begründete Aussicht auf Erfolg* besteht. Die Hoffnung, das Defensivunternehmen zu einem erfolgreichen Ende zu bringen, darf nicht vage Anmutung, sondern muß nach menschlichem Ermessen und redlicher Überlegung wohl begründet, d. h. in der objektiven Struktur der politischen Bedingungen und strategischen Konstellationen fundiert sein. Nun wäre aber der Erfolg gefährdet, wenn durch den Krieg entstehende Übel größer wären als die geduldete Ungerechtigkeit der Nicht-Abwehr. Die Frage, ob die Folgen eines Krieges den militärischen Einsatz lohnen, muß positiv beantwortet sein — andernfalls fällt eine Grundbedingung des gerechten Krieges aus. Wenn die Schäden nicht mit denen der erlittenen Ungerechtigkeit vergleichbar sind, dann „kann man verpflichtet sein, die Ungerechtigkeit auf sich zu nehmen“. Ein kriege risches Unternehmen ist übrigens nur dann gerecht, wenn *alle* drei Bedingungen — ultimo ratio, politische Autorität, Aussicht auf Erfolg — *zugleich* erfüllt sind. Schon wenn eine einzige Bedingung ausfällt, hat die Verweigerung des Kriegsdienstes das Recht auf ihrer Seite. In *Zweifelsfällen* allerdings gilt der Grundsatz der Präsumption zugunsten des Entscheids der staatlichen Autorität. Wenn der Betroffene trotz aller — zumutbaren — Bemühungen die „Unklarheit nicht beheben kann, muß er einstweilen gehorchen, weil seine Regierung an ihn den Anspruch des Gehorsams hat, solange ihre Forderung nicht *sicher* als Unrecht erkannt ist“.

Es dürfte ersichtlich sein, wie schwer es Papst Pius XII. fällt, die Entscheidung für Eintritt in Krieg freizugeben. Damit niemand vorschnell zum Krieg die Zuflucht nimmt, werden verschiedene Sperren eingebaut, die moralisch hemmen sollen. Der Friede stellt ein so hohes und unschätzbares Gut von echter Gemeinwohlrelevanz dar, daß „alle Hebel in Bewegung gesetzt“ werden müssen, ehe dem Krieg eine Chance eingeräumt wird. Der problematische Grad und die Widersprüchlichkeit von Krieg und Frieden werden von Papst Johannes XXIII. in seiner Sozialenzyklika „*Pacem in Terris*“ (1963) präzisiert. Aus dem Untertitel der Enzyklika ergibt sich, daß Unfrieden mit Unwahrheit, Ungerechtigkeit, Haß, Feindschaft und Unfreiheit zu tun hat. Die Charakterisierung des Krieges als „unwahr“ brandmarkt ihn als Perversion echten Menschseins. Denn: finden im *Frieden* Menschen *zusammen*, so geraten sie im *Krieg auseinander*. Ist Friede die Qualität der *Mitmenschlichkeit*, so erscheint der Krieg als Abart der *Gegen-Menschlichkeit*. Bedeutet Frieden ein Optimum von Menschlichkeit und ein *Maximum* sozialer Humanität, so verrät Krieg ein *Minimum* an Menschlichkeit. Stellt Frieden *Gemeinwohl* par excellence dar, so erweist sich Krieg als *Gemein-Unwohl* in Potenz. Krieg stammt aus Unordnung und zeugt Unordnung. Die Entwicklung auf Krieg hin geht einen unnatürlichen, d. h. menschlichem Willen zuwiderlaufenden Weg. Regelung der Beziehungen zwischen den Völkern nur

mit Gewalt, wie dies im Krieg „regelrecht“ der Fall zu sein pflegt, ist unmenschlich. Krieg bringt Menschen, die *mit*-einander leben sollten, *gegen*-einander auf und unterminiert menschliches Zusammenleben. Statt eines *geistigen* Austauschs im *Dialog* kommt es zu militärischem Schlagabtausch. Geistige und vernünftige Kommunikation entartet zu mechanistisch waffentechnischer Gesetzmäßigkeit, zu rein strategischer Tüchtigkeit und taktischer Funktionalität. Der Papst dringt auf internationale Gesetzgebung und Rechtssprechung, die den Ausbruch eines Krieges unmöglich machen oder zumindest durch juristische Maßgaben erschweren sollen. Die bisherige internationale Kriegsrechtsordnung sei nämlich den heutigen Bedingungen und Bedürfnissen nicht mehr gewachsen. Gegensätze sollen nicht mit Waffengewalt ausgetragen werden, sondern in gegenseitigem Einvernehmen auf Grund sachlicher Überlegung und unparteilicher Schlichtung. Zu den effektiven Bemühungen um Kriegsverhinderung zählt Johannes XXIII. in erste Linie die *Abrüstung*. Er beklagt die immensen Aufwendungen für die Bereitstellung von ungeheuren Kriegswaffen. Der gigantische Wettlauf um einen gleichwertigen Rüstungsstand werde mit machtpolitischen Argumenten gerechtfertigt, wonach der Friede nur auf diese massive Weise der Abschreckung gesichert werden könne. Der Papst verweist auf die sich ausbreitende Furcht der Menschen vor diesen ungetümen Waffenarsenalen, die gleich einem Orkan mit erschreckender Stoßkraft ausbrechen und über die Völker hinwegfegen können. Die Waffenlager seien so aufgestaut, daß die Gefahr einer Explosion der überbordenden Kapazitäten real besteht. Wie ein Damoklesschwert schwebt diese Gefahr über der Menschheit: die Menschen könnten es tatsächlich auch wagen, einen Weltbrand zu entfachen, so sehr die Potenz der ungeheuerlichen Aufrüstung von einem Krieg abschrecken müßte. Nimmt man die Menschenrechte, zumal das Recht auf Leben, ernst, dann ist es eben Sache der Gerechtigkeit, den Rüstungswettlauf zu stoppen, speziell die Atomwaffen zu verbieten und Verträge abzuschließen, in denen gegenseitig kontrolliert Abrüstung vereinbart wird. Der endlich einzuleitende „Abschied von den Waffen“ beinhaltet nicht allein den *äußerlich* feststellbaren Abbau der Waffenlager, sondern muß die Menschen zuerst in ihrem *Inneren* treffen, existentiell in Mitleidenschaft ziehen. Nottut eine innere Einstellung, die mit Waffen nichts mehr zu tun haben will — eine Gesinnung, die sich vom „militärischen Sinnen und Trachten“ löst. Nur *dann* gewinnt Abrüstung einen sittlichen Wert und garantiert Erfolg, so daß die lähmende Furcht und „angstvolle Erwartung des Krieges“ aus den Herzen der Menschen schwinden. Es fällt auf, daß in „Pacem in Terris“ der Krieg selbst nicht direkt und kasuistisch einer ethischen Beurteilung unterzogen wird. Die moralische Wertung bzw. Verurteilung soll sich eben aus der Sachlage von selbst ergeben. Die Frage des „gerechten“ bzw. „ungerechten“ Krieges wird bewußt nicht angeschnitten. Dadurch soll doch wohl signalisiert werden, daß Krieg eine politische Auseinandersetzungsform geworden ist, die es zu überholen und abzuschaffen gilt. Ein „ius belli“, ein „Recht auf Krieg“ beinhaltet praktisch einen Widerspruch in sich:

Der Krieg selbst hat *kein* Recht; er ist nicht recht, er befindet sich nicht im Recht. Es widerstrebt der Vernunft, den Krieg als geeignetes Mittel zur Durchsetzung von Rechten gelten zu lassen. Wohl aber gibt es ein *Recht auf Frieden* — eine *Pflicht* zum Frieden. Sämtliche Menschenrechte lassen sich reduzieren auf das *eine* Recht: auf das „ius pacis“, auf das Recht des Friedens. Die Menschenrechte bilden einen Friedensfaktor ersten Ranges. Menschenrechte und Friedensrecht sind die Klammer jener Enzyklika, die nur „Pacem in Terris“ im Auge und zum Gegenstand der „Indoktrination“ hat — jenen Frieden, den es leidenschaftlich zu erjagen gilt. Es muß brennender Wunsch aller Menschen sein, die katastrophalen Wirkungen des Krieges abzuwehren und den Frieden zu sichern, der allerdings zuerst im Herzen jedes einzelnen Menschen Wohnung nehmen muß, ehe er „allumfassendes Gut“, Gemeinwohl werden, über all die Herrschaft antreten, sich als „schönstes Geschenk“ anbieten und als „größter Wunsch“ in Erfüllung gehen kann.

Ganz in der thematischen Linie von Papst Johannes XXIII. liegt es, wenn das II. Vatikanische Konzil der *Priorität des Friedens* schon äußerlich dadurch Ausdruck verleiht, daß das Kapitel V im Dekret „Die Kirche in der Welt von heute“, dessen erster Abschnitt vom Krieg handelt, der Förderung des Friedens in der Welt gewidmet ist. Das Thema Krieg wird nicht isoliert dargestellt, sondern eingeleitet, überragt und beherrscht vom Appell zur Mitarbeit am Aufbauwerk des Friedens, der aus dem kriegerischen Kontext herausgehoben wird. Friede ist eine eigene, positive Qualität. Er ist nicht einfach Abwesenheit von Krieg oder Resultat eines stabilisierten Gleichgewichts entgegengesetzter, sich abschreckender Kräfte; Friede ist auch nicht nur Ergebnis eines Machtgebotes, einer diktatorischen Verfügung und Zwangsgewalt; Friede ist nicht bloß Koexistenz von Machtblöcken in lähmender Furcht. Er ist vielmehr etwas Positives: nämlich eine aus den sittlichen Haltungen der Gerechtigkeit und Liebe entspringende Dynamik. Friede ist das Werk der Gerechtigkeit — „opus iustitiae pax“, wie der Wahlspruch des Papstes Pius XII. lautete. Dieses Werk des Friedens ist schwer zu leisten. Das Konzil weiß, daß der Krieg bis zur Stunde ein factum brutum ist. Ja, es meint, die Gefahr des Krieges drohe der Menschheit bis zur Ankunft Christi. Aber das Konzil resigniert nicht. Die entscheidende Passage trägt die Überschrift: „Der Krieg muß verurteilt werden.“ Der Appell der Konzilsväter zur „Verdammung“ des Krieges bezieht nicht nur den ABC-Krieg, dessen „Ungeheuerlichkeit“ unbeschreiblich wäre, sondern den Krieg schlechthin, der immer den Charakter des „Ungeheuerlichen“ hat. Ungeheuerlich deswegen, weil er dem Menschen unheimlich vorkommt, weil der Mensch ihm nicht gewachsen ist. Die bodenlose Maßlosigkeit macht das Un-Menschliche aus: Krieg ist menschlich un-begreiflich. Er bringt die Menschen aus der Verfassung, versetzt sie in Grauen, verstört, verwirrt, entsetzt, bedroht sie, jagt sie in Schrecken, stellt sie — im doppelten Sinne des Wortes — in Frage. Im Konzilstext erfährt der Krieg verschiedene Prädikatisierungen, die jeweils unter anderen Sehweisen den unheil-

vollen und schrecklichen Charakter des Krieges im allgemeinen und des totalen im besonderen aussagen. Krieg hat eine verdorbene Erbanlage; diese ist der Grund, warum er gräßliche Verwüstungen anrichtet, ungeheure Zerstörungen bewirkt, Leiden verursacht, quälende Angst nährt, tödliches Unheil gebiert, Feindschaft stiftet, Verachtung lehrt, Mißtrauen sät, Haß hegt, Gegnerschaft züchtet und die schaurige Ruhe des Todes in Aussicht stellt. Daher liegt den Konzilsvätern die Einschärfung der Pflicht zur Verurteilung des Krieges am Herzen. Soll die Verhütung des Krieges gelingen, dann sind Barrieren des internationalen Rechts erforderlich, die als effektive Sperriegel gegen Ausbruch von kriegesischen Feindseligkeiten wirken müssen.

Kann es — diese Frage liegt nahe — unter solchen Voraussetzungen überhaupt noch so etwas wie einen „gerechten Krieg“ geben? Es gilt, eine äußerst sorgfältige Textexegese an Hand der lateinischen Originalfassung der konziliaren Dokumentation vorzunehmen. Zunächst fällt auf, daß der Begriff „*bellum iustum*“ (= gerechter Krieg) auf dem II. Vatikanischen Konzil nicht verwendet wird. Nicht der *Begriff*! Diese Sprachregelung beruht freilich nicht auf Zufall, sondern verleiht der Hemmung Ausdruck, das Phänomen Krieg ungeschützt moralisch zu „sanieren“, sittlich zu rechtefertigen. *Aber*: in den einschlägigen Konzilstexten wird *nicht* behauptet, es könne keine gerechten Kriege mehr geben. Das Konzil erkennt ja ein *Verteidigungsrecht* an; es wird aber nicht gesagt, es sei hiermit nicht an militärische Verteidigung gedacht. Nun wäre es aber unlogisch, wenn es ein Recht auf militärische Verteidigung gäbe, das selbst nicht „gerecht“ wäre. Ergo: Das Konzil räumt auch unter den gegenwärtigen Konstellationen die Möglichkeit eines rechtlich und sittlich erlaubten Verteidigungskrieges ein. Ja: die von einigen Konzilsvätern erwartete und geforderte ausnahmslose Ächtung des atomaren Krieges ist nicht formell erfolgt. Die konziliaren Ausführungen verraten stellenweise eine gewisse Verlegenheit; es ist aber unbestreitbar, daß an der Möglichkeit gerechter militärischer Verteidigung in Notwehr festgehalten wird. Bewaffnete Abwehr eines ungerechten Angriffs mag sogar zur Pflicht werden, wenn es darum geht, ein Volk zu schützen. Freiheit eines Volkes und Sicherung des Friedens sind Gründe, es gegen einen Angriff defensiv in Schutz zu nehmen. Als Endziel verliert das Konzil indes nicht die Ächtung des Krieges aus dem Auge. Daher das leidenschaftliche Plädoyer für Abrüstung. *Darauf* drängt das Konzil, weil die strotzenden Waffenarsenale zu verbrecherischer Auslösung eines total ausufernden Krieges anreizen und weil die immensen finanziellen Aufwendungen für die Rüstung den Armen und Notleidenden vorenthalten werden. Der Rüstungswettlauf ist kein verlässlicher und vor allem kein humaner Weg zum Frieden; denn dieser resultiert ja nicht aus dem Gleichgewicht von feindlich entgegengesetzten und sich gegenseitig abschreckenden Kräften. Das fieberhafte Wettrennen um maximale Waffen- und Tötungskapazität (die Fachleute sprechen von „*overkill*“) treibt die Menschheit nicht nur in permanente Angstzustände, sondern verschärft die Verunsicherung und vertieft

die weltweiten Spannungen. So aber werden die Kriegsursachen vermehrt und intensiviert, nicht abgebaut und verringert. Ernste Sorge um den Frieden bewegt die Konzilsväter und läßt sie nicht müde werden, den Frieden als äußerst verwundbares Gut zu qualifizieren, das man nicht behutsam genug hegen und pflegen kann.

Um diese schwere Verpflichtung aller katholischen Christen auf den kostbaren Wert des Friedens immer wieder neu zu dokumentieren, wird in der katholischen Kirche jeweils der erste Tag eines neuen Jahres als *Weltfriedenstag* begangen. Er soll der Feier und Würdigung des Friedens dienen. In dem Motto, das Papst Paul VI. für das Jahr 1977 gewählt hat, kommt eine ganz entscheidende Pointe zum Ausdruck: Es lautet: *Si vis pacem, defende vitam* — wenn du den Frieden willst, dann verteidige das Leben. In diesem „Tale der Tränen“ will der Friede verteidigt, erlitten, erkämpft werden. Schon zum Weltfriedenstag 1976 weist Paul VI. auf folgenden Zusammenhang hin: Die militärische Abrüstung muß *gemeinsam* vorgenommen werden, soll sie nicht zum „unverzeihlichen Fehler eines utopischen Optimismus, einer blinden Naivität und verlockende Gelegenheit werden, die nur dem Machtanspruch anderer von Nutzen ist. Die Abrüstung wird entweder von allen durchgeführt oder sie wird zu einem schweren Vergehen unterlassener Verteidigung“. Also kann wenigstens *indirekt* Rüstung ein Beitrag zur Verteidigung sein. Außerdem wird in einer Stellungnahme des Heiligen Stuhles (Juni 1976) vom „Recht auf Verteidigung“ gesprochen. Der französische Originaltext verwendet den Ausdruck „*légitime défense*“. Kehren wir zurück zum Motto „*Si vis pacem . . .*“. „Wenn du den Frieden *willst*“ — was heißt das? Der Friede muß den Menschen *am Herzen liegen*. Es genügt nicht, nur irgendwelche *Anmutung* für, nur ein gewisses *Interesse* am Frieden zu haben.¹¹ Erst recht ist Friedenswille etwas anderes als nur die Absicht, nichts *gegen* den Frieden zu haben. Nein: es kommt alles darauf an, daß der Friede Gegenstand der *freiwillentlichen sittlichen* Entscheidung wird. Menschliches Wollen muß vom Ethos des Friedens *überzeugt*, vom Gut des Friedens *fasziniert*, für den Wert des Friedens *sensibilisiert* sein. Die Menschen müssen all ihr Sinnen, Denken und Trachten dem Frieden zuwenden; sie müssen auf den Frieden setzen — in einem Wort: sie müssen den Frieden *lieben*. Der Friede muß eben echt *gewollt* werden — und er muß von *allen* gewollt werden. Der Wille aber muß zur *Tat* werden — exemplarische Friedenstaten sollen die Menschen mitreißen, damit sie selbst friedensfähig, friedensbereit und friedfertig werden. *Motor* der Christen ist die nicht verzagende Hoffnung auf Frieden. Der Weg dahin ist steil! Halten wir durch — eingedenk des Appells zum Weltfriedenstag 1979, in dem Papst Johannes Paul II. beschwörend formuliert: „Habt keine Angst, auf den Frieden zu setzen, zum Frieden zu erziehen. Die Sehnsucht nach Frieden wird nicht für immer enttäuscht werden. Der Frieden wird das letzte Wort der Geschichte sein.“

Falsche Verfasserangaben in neutestamentlichen Schriften

Aspekte der gegenwärtigen Diskussion um die neutestamentliche Pseudepigraphie

In der Erforschung des Neuen Testaments gehört es mittlerweile zum kaum mehr angefochtenen und auch kaum anfechtbaren Erkenntnisstand, daß — abgesehen von den echten Paulusbriefen — sich für keine einzige neutestamentliche Schrift der Verfasser mit einiger Sicherheit ausmachen läßt. Die vier kanonischen Evangelien sind anonyme Schriften. Sie verraten nichts über ihren Verfasser, obwohl hinter ihnen jeweils ein Schreiber mit einem bestimmten theologischen Willen erkennbar ist. Erst im Nachhinein, mit dem Aufkommen und der Durchsetzung des Apostolizitätsprinzips, werden sie mit den Aposteln zusammengebracht, indem als Verfasser direkt ein Apostel oder wenigstens ein Apostelschüler genannt wird. Anonym ist auch die Apostelgeschichte, der Hebräerbrief, der erste Johannesbrief und in etwa auch der zweite und dritte Johannesbrief, wenngleich für die beiden letztgenannten Dokumente ein Presbyter als Verfasser in Erscheinung tritt, der namentlich zwar nicht bestimmt werden kann, der aber für die Adressaten eine bekannte Persönlichkeit gewesen sein dürfte. Ähnliches gilt vom Johannes der Apokalypse. Alle anderen Schriften des Neuen Testaments sind pseudepigraphische Schriften, das heißt ihr eigentlicher Verfasser versteckt sich hinter dem Namen einer bekannten Persönlichkeit und zwar sind das durchweg die Namen von Aposteln. Pseudepigraphisch steht der Name des Paulus für die Pastoralbriefe, den 2 Thess und wohl auch für Kol und Eph. Für zwei Briefe wird pseudepigraphisch die Autorität des Petrus in Anspruch genommen, für je einen die des Jakobus beziehungsweise des Judas. Um das Phänomen pseudepigraphischer Schriften innerhalb des neutestamentlichen Kanons geht es in der vorgelegten Themenstellung¹. Die Argumente und Ergebnisse der Echtheitskritik

¹ Die Thematik ist in jüngster Zeit stärker als bisher in den Vordergrund gerückt worden durch die Arbeiten von W. SPEYER, Religiöse Pseudepigraphie und literarische Fälschung im Altertum, in: JbChAntChr 8/9 (1965/66) 88—125; ders., Fälschung, literarische, in: RAC 7 (1969) 236—277; ders., Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum. Ein Versuch ihrer Deutung, Handb. f. Altertumswiss. I, 2, 1971; N. BROX, Zum Problemstand in der Erforschung der altchristlichen Pseudepigraphie, in: Kairos 15 (1973) 10—23; ders., Falsche Verfasserangaben. Zur Erklärung der frühchristlichen Pseudepigraphie, SBS 79, 1975; ders. (Hrsg.), Pseudepigraphie in der heidnischen und jüdisch-christlichen Antike, Wege der Forschung 484, 1977. An einzelnen Aufsätzen aus jüngerer Zeit wären zu erwähnen K. ALAND, Das Problem der Anonymität und Pseudonymität in der christlichen Literatur der ersten beiden Jahrhunderte, in: Studien zur Überlieferung des NT und seines Textes, 1967, 24—34; ders., Falsche Verfasserangaben? Zur Pseudonymität im frühchristlichen Schrift-

müssen dabei vorausgesetzt werden. Die Frage konzentriert sich auf das Faktum als solches: Pseudepigraphie als eine Form theologischer Literatur innerhalb des neutestamentlichen Kanons², als Modus der Bewahrung und Tradierung der Christusbotschaft. Wie ist es zu erklären, daß eine entscheidende Epoche frühchristlicher theologischer Entwicklung, nämlich die zweite und dritte Generation, sofern sie nicht überhaupt anonym sich zu Wort meldet, ihre Verkündigung und Lehre als Verkündigung und Lehre der Autoritäten des Anfangs hinstellt?

Die Behandlung des Problems neutestamentlicher Pseudepigraphie ist bis in die jüngste Zeit herein dadurch gekennzeichnet, daß das Faktum gezielt falscher Verfasserangaben innerhalb einer religiösen Schriftensammlung von normativer Geltung, wie wir sie im neutestamentlichen Kanon vor uns haben, fast zwangsläufig etwas Umstürzendes an sich hat. Bestimmte theologische und theologiegeschichtliche Vorstellungsmuster sind damit in Frage gestellt. Statt den Sachverhalt in seinen eigenen literatur- und theologiegeschichtlichen Zusammenhängen zu sehen und zu bewerten, wurde er daher weithin von einem ethisch-psychologischen und dogmatischen Vorverständnis oder gar Vorurteil aus angegangen. Die Behauptung der Unechtheit löst die Befürchtung aus, daß damit die betreffende Schrift in ihrer gesamten Aussage ins Zwielficht gerate oder überhaupt bedeutungslos werde. Im Hintergrund steht ein ethisches Werturteil, das Pseudepigraphie eo ipso als Betrug einstuft, was sogleich dogmatische Bedenken heraufbeschwört, weil eine so verstandene Pseudepigraphie mit der Kanonizität einer neutestamentlichen Schrift als nicht vereinbar erscheint und der Inhalt von Begriffen wie Inspiration, Wahrheitsanspruch, Glaubwürdigkeit auf dem Spiel steht. Mit entsprechenden Argumenten wurde daher auch die Echtheit der in Frage kommenden Schriften um jeden Preis verteidigt³.

tum, in: ThRv 75 (1979) 1—10; H. R. BALZ, Anonymität und Pseudepigraphie im Urchristentum. Überlegungen zum literarischen und theologischen Problem der urchristlichen und gemeinantiken Pseudepigraphie, in: ZThK 66 (1969) 403—436; H. HEGERMANN, Der geschichtliche Ort der Pastoralbriefe, in: Theol. Versuche II (hrsg. v. J. ROGGE und G. SCHILLE), 1970, 47—64; M. HENGEL, Anonymität, Pseudepigraphie und „Literarische Fälschung“ in der jüdisch-hellenistischen Literatur, in: Pseudepigrapha I (Fondation Hardt, Entretiens sur l'antiquité classique 18), 1972, 229—308; B. M. METZGER, Literary Forgeries and Canonical Pseudepigrapha, in: JBL 91 (1972) 3—24; M. RIST, Pseudepigraphy and the Early Christians, in: NovTSuppl 33 (1972) 75—91; W. TRILLING, Zur biblischen Pseudepigraphie, in: Untersuchungen zum 2. Thessalonicherbrief, 1972, 133—155; K. M. FISCHER, Anmerkungen zur Pseudepigraphie im Neuen Testament, in: NTS 23 (1977) 76—81. Umfassend auch über ältere Literatur zum Thema informiert N. BROX in dem von ihm herausgegebenen Sammelband (s. o.) S. 335—342.

² Zur folgenden Skizzierung der Problemlage im Lauf der Forschungsgeschichte vgl. N. BROX, Falsche Verfasserangaben. Zur Erklärung der frühchristlichen Pseudepigraphie, 1975, 11 ff.

³ Typisch für diese Position sind z. B. die Ausführungen von F. TORM, Die Psychologie der Pseudonymität im Hinblick auf die Literatur des Urchristentums, in: N. BROX, Pseudepigraphie (s. A. 1) 111—148. Torm geht von der Überlegung aus: „Ob es psycho-

Nicht weniger problematisch ist allerdings auch der entgegengesetzte Standpunkt, der Pseudepigraphie für die Antike und damit auch für das Urchristentum als selbstverständliche unanstößige literarische Form erachtet⁴. In der Bibelwissenschaft führt das dazu, daß man es oft genug einfach bei der Echtheitskritik und der Feststellung der Unechtheit bewenden läßt, ohne dem Faktum als solchem ein eigenes Kapitel zu widmen⁵. Nach dem gegenwärtigen Kenntnisstand hinsichtlich antiker Pseudepigraphie muß man sich aber über folgendes im klaren sein: „Wer in der Antike pseudepigraphische Schriften verfaßte, wußte, was er damit tat... er mußte sich klar darüber sein, daß sein Vorgehen zu Mißverständnissen Anlaß gab. Die vielfach geübte literarische Praxis konnte ihn nicht entschuldigen, sondern mußte ihm vielmehr die Bedenklichkeit pseudepigraphischen Schreibens klar vor Augen stellen. Setzte er sich dennoch über diese Bedenken hinweg, so mußten ihn starke Gründe dazu bewegen, seien es die mit literarischen Fälschungen verbundenen Absichten, die besonderen Verhältnisse in einer Gruppe oder Bewe-

logisch denkbar ist, daß eine tief ergriffene, religiöse Persönlichkeit mit klarem Bewußtsein sich der Unwahrhaftigkeit schuldig machen kann, muß von Fall zu Fall genau untersucht und überlegt werden... Die Wahl der Pseudonymität setzt auf religiösem Gebiet oft einen komplizierten seelischen Vorgang voraus, den man zu enträtseln versuchen muß, wenn man ein Verständnis der Persönlichkeit erstrebt. Und ohne solche psychologischen Erwägungen darf die historisch-kritische Frage, ob ein literarisches Werk pseudonym ist oder nicht, niemals entschieden werden“ (S. 114). Entsprechend erscheint von solchen Voraussetzungen her bewußte Pseudonymität für neutestamentliche Autoren nur schwer vorstellbar (vgl. besonders S. 136 ff. zu 1 Petr und S. 142 ff. zu den Pastoralbriefen). Derartige Bedenken ethisch-psychologischer oder auch dogmatischer Herkunft gegen die Möglichkeit neutestamentlicher Pseudepigraphie sind inzwischen auch aus der katholischen Exegese gänzlich ausgeräumt, wohl kaum aber generell auch aus dem allgemeinen theologischen oder gar kirchlich-gläubigen Bewußtsein.

⁴ A. VÖGTLE, Kirche und Schriftprinzip nach dem Neuen Testament, in: BiLe 12 (1971) 153—162 und 260—281, spricht von dem „schon der altbiblischen Welt selbstverständlichen und unanstößigen literarischen Genus des Pseudepigraphon“ (S. 262). Dagegen schon F. TORM, (s. A. 3) 119, in seinem aus dem Jahr 1932 stammenden Beitrag: „Daß man in jener Zeit (= Spätjudentum) niemals auf religiösem Gebiet die Pseudonymität als eine literarische Form aufgefaßt und ihre Berechtigung geradezu anerkannt hat, ist eine moderne Erfindung...“

⁵ Bezeichnend dafür aus jüngster Zeit PH. VIELHAUER, Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter, 1975. Solange die Geschichte der urchristlichen Literatur geschrieben werden kann, ohne dem Phänomen urchristlicher Pseudepigraphie als solchem ein eigenes Kapitel zu widmen, ist die Kritik von K. ALAND, Falsche Verfasserangaben? Zur Pseudonymität im frühchristlichen Schrifttum, in: ThRv 75 (1979) 1—10, in den Arbeiten von N. Brox sei katholischer „Nachholbedarf“ und daher enthusiastische Überschätzung der Bedeutung des Themas im Spiel (Sp. 3), doch wohl überzogen. Wenn Pseudepigraphie als literarischer Ausdruck einer bestimmten Form der urchristlichen Verkündigung einen so breiten Raum im NT einnimmt, dann ist es nur legitim, wenn man diesem Phänomen in der Erforschung und Darstellung der urchristlichen Literatur ebenfalls entsprechenden Raum zugesteht.

gung, für die er schrieb, die besondere Art der Traditionen, die er zu verarbeiten hatte usw⁶."

Beide hier skizzierten Positionen, die letztgenannte und die dogmatisch orientierte, lösen das Problem zu schnell auf und im Grunde genommen an den Tatsachen vorbei. Das Phänomen wird weder als nicht weiter zu hinterfragende literaturgeschichtliche Selbstverständlichkeit noch als eine aus ethisch-psychologischen und dogmatischen Erwägungen gefolgerte Belastung des neutestamentlichen Kanons sachgerecht bewertet. Positiv formuliert bedeutet dies für das methodische Vorgehen in der anstehenden Frage, daß zuallererst die je eigenen Bedingungen und Zwecke ins Auge zu fassen und zu prüfen sind, die zur Entstehung pseudepigraphischer Literatur geführt haben. Von hier aus kann unter Umständen dann auch festgestellt werden, ob und inwiefern der neutestamentlichen Pseudepigraphie gegenüber der antiken eine Besonderheit zukommt.

1. *Das Apostolizitätsprinzip als theologische Voraussetzung für die neutestamentliche Pseudepigraphie*

Wie einleitend schon kurz bemerkt, beanspruchen die neutestamentlichen Pseudepigrapha durchweg apostolische Autorschaft. Dabei kann der Name des angeblichen Verfassers für einen tatsächlichen Traditionszusammenhang stehen wie zum Beispiel in Kol und Eph, den Pastoralbriefen oder im 2 Thess. In anderen Fällen wie zum Beispiel im 1 Petr wird lediglich durch Nennung des Namens im Briefeingang apostolische Verfasserschaft reklamiert, ohne daß ein Traditionszusammenhang zwischen der als Autor erscheinenden Person und der Theologie des entsprechenden Dokuments historisch irgendwie greifbar würde und einsichtig gemacht werden könnte. Gerade 1 Petr ist ja in seiner Theologie anerkannterweise eher paulinisch, während eine petrinische theologische Tradition überhaupt nicht nachweisbar ist.

Ohne dieser Verschiedenartigkeit hier weiter nachzugehen, ist in jedem Fall von vornherein so viel sicher: Die pseudapostolische Zuschreibung signalisiert ein besonderes Verhältnis zum Ursprung als der Norm für die Gegenwart. Zunächst ist diese Denkweise allerdings noch nicht singulär für das NT. Die Analogie zur

⁶ H. R. BALZ (s. A. 1) 415. Daß es eine antike Echtheitskritik gegeben hat, steht nach dem Material, das W. SPEYER, *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum*, 1971, 112–128. 179–218 und passim, bietet, außer Zweifel. Vgl. auch N. BROX (s. A. 2) 71 ff. Nur ist dann immer noch zu prüfen, wie weit und in welcher Form antike Echtheitskritik auch im urchristlichen und altkirchlichen Raum zum Tragen kam, etwa im Prozeß der Kanonbildung (s. u. 5.). Jedenfalls liegt in 2 Thess 2, 2 und 3, 17 ein Hinweis darauf vor, daß schon sehr früh vor Fälschungen gewarnt wurde, kurioserweise allerdings — so man 2 Thess als pseudopaulinisch versteht — mit dem Mittel der Fälschung.

Pseudepigraphie der Spätantike und des Judentums ist gerade an diesem Punkt deutlich. Wir sehen uns hier einem Denken gegenüber, für das das Alter einer Aussage entscheidendes Wahrheitskriterium ist. Wo das aber der Fall ist, legt sich die literarische Fiktion nahe, die ihrer Aussage hinter der Maske einer Autorität der Vergangenheit für die Gegenwart Geltung verschaffen will. Es wären hier Namen zu nennen wie Orpheus, Hippokrates, Demokrit und andere, die pseudepigraphisch für je bestimmte Arten von Schrifttum stehen. Besonders ist bei philosophischen Schulen wie den Neuplatonikern und Neupythagoreern zu beobachten, wie mit dem Mittel der literarischen Fiktion die Identität und Kontinuität ihrer Lehre mit den Aussagen der Gründerautorität nachgewiesen wird. Auf diesem Weg wurden Traditionszusammenhänge konstruiert, um zeitliche und sachliche Lücken zu überbrücken⁷.

Noch ausgeprägter und geradezu programmatisch ist solches Denken der Boden für die religiöse Pseudepigraphie vor allem im Judentum (Moses = Gesetz; David = Psalmen; Salomo = Typ des Weisheitsträgers). Bei der starken Orientierung des Judentums der hellenistischen Zeit an der Autorität der kanonischen Schriften und ihrer institutionalisierten Auslegung hatten die apokalyptischen und weisheitlichen Schriftsteller im Grunde gar keine andere Möglichkeit, als pseudepigraphisch mit Hilfe einer Ursprungsgröße ihrem Gedankengut für die Gegenwart Anerkennung zu verschaffen⁸.

Im Umfeld dieser „Vorstellung von einer qualifizierten, überlegenen Vergangenheit“, ohne die die antike Pseudepigraphie „mit ihren überwiegenden Absichten nicht zu erklären“ ist⁹, muß auch das Hauptmotiv frühchristlicher Pseudepigraphie gesucht werden. Im Anspruch auf Apostolizität ist dieser Sachverhalt von vornherein signalisiert. Allerdings ist die so motivierte neutestamentliche Pseudepigraphie nun in ihren eigenen Bedingungen und in ihrer speziellen theologischen Begründung zu sehen.

Man wird davon auszugehen haben, daß die Gemeinde — ganz global formuliert — aus dem Bewußtsein lebte, es im Christusgeschehen mit einem neuen und endgültigen, das heißt eschatologischen Heilshandeln Gottes im Sohn zu tun zu haben (Offenbarungscharakter des Verkündeten!). Damit ist es in der Sache selbst gegeben, daß das Verhältnis der Gemeinde zu ihrem Ursprung ein ungleich

⁷ Vgl. dazu N. BROX, (s. A. 2) 45 ff. und 51 ff.; besonders W. SPEYER (s. A. 6) 111 ff.; ders., RAC 7 (1969) 244 ff.

⁸ „Neue Offenbarung konnte sich nur dadurch Geltung verschaffen, daß sie eng verknüpft wurde mit alter und seit langem akzeptierter Offenbarung“: L. H. BROCKINGTON, Das Problem der Pseudonymität, in: N. BROX, Pseudepigraphie (s. A. 1) 192. Vgl. H. R. BALZ (s. A. 1) 417 f. Die Bedeutung des Motivs einer normativen Vergangenheit für die Pseudepigraphie im jüdisch-hellenistischen Bereich hat vor allem M. HENGEL (s. A. 1) sehr überzeugend herausgearbeitet.

⁹ N. BROX (s. A. 2) 53.

intensiveres war und sein mußte als in vergleichbaren Sachverhalten der Antike, wie sie im Zusammenhang unseres Themas in Betracht kommen. Identität und Kontinuität mit dem Ursprung und den Ursprungsgrößen gehört von der Sache her unabdingbar zum Selbstverständnis der Kirche. Dieses Ursprungsverhältnis wurde notwendigerweise um so reflektierter, je weiter man sich zeitlich von diesem Ursprung entfernte, je mehr mit der wachsenden zeitlichen Distanz neue Probleme zu bewältigen und neue Antworten zu geben waren — das Ringen um die rechte Lehre (Gnosis!), das Problem der Parusieverzögerung, die völlige Loslösung vom Judentum, die Gestaltung der Kirche in Organisation und Disziplin.

Ausdruck und Ergebnis solcher am Ursprung orientierter Reflexion ist die Idee der „zwölf Apostel“ oder „des Apostels“, wie sie in der dritten Generation zutage tritt (Lk, Past) — nicht als Bewußtwerden von Historischem, sondern eben als einer theologisch-dogmatischen Idee¹⁰. Diese behauptet die Identität und Kontinuität der gegenwärtigen Verkündigung (der dritten Generation) mit dem Ursprung. In der theologischen Argumentation der dritten und jeder folgenden Generation sind „apostolisch“ und „die zwölf Apostel“ in Wahrheit nicht Ursprungsbezeichnungen, sondern Qualitätsbegriffe. Das Qualitätszeichen „apostolisch“ garantiert, daß die normative Verkündigung des Anfangs in der Gegenwart gültig zu Wort kommt.

2. *Pseudepigraphie und Anonymität*

In diesem Sachverhalt ist die entscheidende Voraussetzung für die neutestamentlichen pseudepigraphischen Schriften zu suchen, die ja durchweg apostolische Verfasserschaft beanspruchen. „Nur weiß es zu der These gekommen war, daß die Apostel die Garanten der wahren und reinen Überlieferung seien, konnte es nun auch zu pseudoapostolischen Schriften kommen. Erst als das ‚Apostolische‘ Maßstab geworden war — gewiß in recht verschiedener Weise —, war es sinnvoll, im Namen von Aposteln Schriftstücke zu verfassen oder in Umlauf zu setzen¹¹.“ Für das Verständnis der theologischen Zusammenhänge, die damit in den Blick kommen, ist es aufschlußreich, das Phänomen der Anonymität, in der die Evangelien ursprünglich abgefaßt sind, in die Überlegungen einzubeziehen. Daß alle vier

¹⁰ Insofern dies zutrifft, ist dann auch die Rede vom apostolischen und nachapostolischen Zeitalter weniger im chronologischen als vielmehr im theologischen Sinn zu begreifen. Vgl. H. CONZELMANN, *Grundriß der Theologie des Neuen Testaments*, 1968, 318 f.; K. M. Fischer (s. A. 1) 79.

¹¹ E. HENNECKE — W. SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen II*, 1971, 8.

Evangelien zunächst anonym geschrieben sind, darf gerade im Rahmen unserer Fragestellung nicht als Zufälligkeit ad acta gelegt werden. Vielmehr fällt mit der Tatsache, daß wir es dabei mit einer „theologisch begründete(n) Anonymität¹²“ zu tun haben, zugleich ein bezeichnendes Licht auch auf das Phänomen neutestamentlicher Pseudepigraphie.

Traditions- und redaktionsgeschichtliche Forschung haben es inzwischen als hinreichend sicher erwiesen, daß die Verfasser der Evangelien nicht nur Tradenten, sondern vor allem auch Autoren mit einem ausgeprägten theologischen Willen und eigener theologischer Intention sind. Dennoch verbinden sie ihre faktische theologische Kompetenz, wie sie sie in der jeweiligen Evangelienschrift dokumentieren, nicht mit der Nennung ihres Namens und treten damit auch nicht als Autoritäten des Urchristentums in Erscheinung, so wenig wie sie sich ihrerseits auf Garanten für ihre Schrift gewordene Verkündigung namentlich berufen. Als Garant und Autorität in diesem Sinn erscheint ausschließlich Jesus. Obwohl die Evangelienschreiber die Jesus-Tradition bewußt und gezielt redigieren, das heißt Veränderungen, Streichungen und Erweiterungen vornehmen, erreichen sie, indem sie nicht in eigener Autorität schreiben, daß das Ganze Jesu eigenes Wort bleibt und doch zugleich aktualisiert ist auf das Hier und Heute der Gemeinde und ihrer verschiedenen Bedürfnisse hin, wie Mission, Katechese, Auseinandersetzung mit dem Judentum usw. — ein Vorgang, der schon für die vorevangeliare Verkündigungsstufe ebenso kennzeichnend ist. Hier ist ein Traditionsverständnis und Kontinuitätsdenken am Werk, dem es um Geltendmachung der Ursprungsnorm für die Gegenwart geht¹³. Offensichtlich handelt es sich dabei um ein im Urchristentum allgemein anerkanntes theologisches Verfahren. Denn es ist kaum anzunehmen, daß „die Ausformer, Deuter und Mehrer der Tradition¹⁴“, die sie Jesus nach wie vor in den Mund legten, ihr Tun als anstößig und betrügerisch empfanden und daß ihre Hörer bei Kenntnisnahme des Vorgangs sich als Betrogene

¹² H. HEGERMANN (s. A. 1) 50. K. ALAND (s. A. 5) 3, moniert gegenüber den Beiträgen von N. BROX (s. A. 1) nicht zu Unrecht, das Phänomen der Anonymität dürfe bei der Beurteilung neutestamentlicher Pseudepigraphie nicht ausgeklammert werden.

¹³ Das Verständnis von Tradition als Ursprungsnorm ist in diesem Zusammenhang vornehmlich von dem Bedürfnis der Aktualisierung dieses normativen Ursprungs für die Gegenwart bestimmt, während etwa im Prozeß der Kanonbildung mehr das Moment der Sondierung und Festschreibung literarisch schon fixierter Tradition als Ursprungsnorm im Vordergrund steht.

¹⁴ H. HEGERMANN (s. A. 1) 50. Der prophetisch-charismatische Charakter urchristlicher Verkündigung, in dem K. ALAND (s. A. 5) 4 u. 7 ff., den entscheidenden Zugang zum Verständnis auch der neutestamentlichen Pseudepigraphie als schriftgewordener Verkündigung sehen möchte, ist im Rahmen evangeliarer Anonymität sicher sehr hoch zu veranschlagen. Ob damit aber auch der Sachverhalt einer auf Apostolizität pochenden Pseudepigraphie und einer gezielt vorgetäuschten apostolischen Verfasserschaft hinlänglich erklärt werden kann, wird man doch wohl in Abrede stellen müssen.

vorgekommen wären. Das primäre Interesse der Evangelienverfasser war, so gesehen, nicht etwa ein literarisches, es galt vielmehr der Vermittlung des normativen Ursprungs für die Gegenwart.

Das Traditionsverständnis und Kontinuitätsdenken, das bei diesem theologischen Verfahren zum Zuge kommt, ist nun aber wie für die Anonymität der Evangelien in ähnlicher Weise auch verantwortlich für die auf Apostolizität pochende neutestamentliche Pseudepigraphie. Beiden, der Anonymität und der Pseudepigraphie, ist die Überzeugung gemeinsam und für beide ist die Überzeugung das auslösende Moment, daß für die Verkündigung der Heilsbotschaft in der Gegenwart der Ursprung normativen Charakter hat und daß sich die je verkündigte Heilsbotschaft zurecht auf diesen Ursprung beruft und die Identität mit ihm behauptet, sei es in der Weise, daß die Verkündigung Jesus selbst in den Mund gelegt wird wie in der Evangelientradition, oder in der Weise, daß durch pseudapostolische Zuschreibung von Briefen die gegenwärtige Verkündigung und Lehre als Verkündigung und Lehre der Apostel oder eines Apostels ausgegeben wird. Nicht zu Unrecht wurde in diesem Zusammenhang die Pseudepigraphie als „Extremfall der Anonymität“ bezeichnet¹⁵.

3. *Pseudepigraphie im Rahmen der paulinischen Tradition*

Auf diesem Hintergrund ist die besondere Aufmerksamkeit auf die Pseudepigraphie im Rahmen der paulinischen Tradition zu richten, wobei die Pastoralbriefe wohl als die literarisch gekonnteste pseudopaulinische Zuschreibung anzusehen sind und der 2 Thess als die gezielteste sich darstellt, insofern hier ein Pseudopaulus mit Hilfe bewußter literarischer Nachahmung eines echten Pl-Briefes den Apostel in der konkreten Frage der Parusieerwartung nach Maßgabe einer kirchengeschichtlich späteren Situation sich selber interpretieren bzw. korrigieren läßt¹⁶. Während etwa bei 1 und 2 Petr zwischen fingiertem Verfasser und der jeweiligen theologischen Tradition ein historischer Zusammenhang nicht nachgewiesen werden kann, wegen seiner paulinisierenden Theologie für 1 Petr sogar ganz unwahrscheinlich ist, der pseudepigraphische Apostelname also im Sinn einer theologischen Idee und Abstraktion steht und daher im Grunde genommen austauschbar ist¹⁷, liegen die Dinge bei der pseudopaulinischen Zuschreibung etwas anders und differenzierter. Der Name des fingierten Autors ist hier Signum eines

¹⁵ H. R. BALZ (s. A. 1) 434.

¹⁶ Wieder einer eigenen Beurteilung bedürften Kol und Eph. Zwar liegt auch hier Pseudonymität vor, doch ist die Beziehung zu Paulus bzw. ist die Paulus-Rezeption in diesem Fall eine originärere intensivere als z. B. in den Pastoralbriefen oder im 2 Thess. Deshalb hat auch Pseudepigraphie in diesem Fall ein anderes, man könnte sagen, leichteres Gewicht als dort.

¹⁷ „Abgesehen von Paulus scheinen sie (= die Apostel) schon durch die früheste Geschichte fast restlos zu ‚den Aposteln‘ im Sinn einer kollektiven Instanz stilisiert worden zu sein“: N. BROX (s. A. 2) 115. Zur Pseudonymität des 1 Petr s. N. BROX, Zur pseudepigraphischen Rahmung des ersten Petrusbriefes, in: BZ NF 19 (1975) 78–96; ders., Tendenz und Pseudepigraphie im ersten Petrusbrief, in: Kairos 20 (1978)

tatsächlichen Traditionszusammenhangs, wie weit sich die einzelne Schrift auch von Paulus entfernt haben mag. Anregend auf das Unterfangen, im Namen des Paulus Schriften in Umlauf zu setzen, dürfte sicher „die ekklesiale Bedeutung“¹⁸ der Paulusbriefe überhaupt gewirkt haben, darüber hinaus die Praxis des Apostels, durch Mitarbeiter, Ankündigung eines Besuchs oder eben durch Briefe in seinen Gemeinden anwesend zu sein, das heißt die Zeit seiner Abwesenheit zu überbrücken. Letztgenannten Sachverhalt nutzt in literarisch geschickter Manier der Verfasser der Pastoralbriefe zur Vortäuschung echter Paulusbriefe. Die theologische Intention, die für die literarisch nachgestellte, das heißt fingierte historische Situation der Pastoralbriefe — Mitarbeiter, Ankündigung des baldigen Kommens, Brief¹⁹ — verantwortlich ist, liegt auf der Hand. Das Selbstverständnis der dritten Generation, eben dritte Generation zu sein²⁰, überbrückt mit der skizzierten Fiktion die Distanz zum apostolischen Ursprung und macht für die eigene theologische Position die apostolische Autorität gegenwärtig.

Eine besondere Bedeutung kommt dabei im speziellen Fall der Pastoralbriefe den „Apostelschülern“ zu. Im Rahmen des pseudepigraphischen Argumentierens müssen sie als „literarische Gestalten“²¹ gesehen werden. Als Zwischenglieder zwischen dem apostolischen Ursprung und der Gegenwart kommt ihnen die Funktion zu, die Identität und Kontinuität der Lehre und Verkündigung der Gegenwart mit der Lehre und Verkündigung des Apostels zu garantieren, oder anders formuliert, sie symbolisieren „die Übermittlung der Tradition vom Apostel an die Gegenwart“²². Insoweit diese Funktion der literarischen Gestalten Timotheus und Titus das Amtsverständnis der Pastoralbriefe widerspiegelt, kann man sagen, daß danach die apostolische Tradition das Amt konstituiert und nicht umgekehrt die Zuverlässigkeit der apostolischen Tradition und Lehre durch das Amt gewährleistet wird. Wäre es so, dann bedürfte es ja nicht der Art von Pseudepigraphie,

110—120. Beachtenswert die Überlegungen von H. HEGERMANN (s. A. 1) 55, zur Pseudonymität des Jak: „Eine Fälschung läge vor, wenn der Brief eine nicht zustehende Autorität erschleichen wollte... Die Autorität, die er beansprucht, die des Herrenbruders Jakobus, stimmt mit der in dem Schreiben vertretenen Tradition gut überein... Er (= der Autor) war als Sachwalter der Jakobustradition anerkannt... und beansprucht also mit seiner Autorfiktion legitime, abgeleitete, apostolische Autorität.“

¹⁸ W. TRILLING (s. A. 1) 151. „Wichtig ist, daß es überhaupt dieses Beispiel schriftlicher Verkündigung, Gemeindeparänese und ‚apostolischer‘ Anordnung gab, wie sie eben die literarisch neue ‚Gattung‘ der Paulusbriefe darstellt“ (ebd.).

¹⁹ Aus den echten Paulusbriefen vgl. etwa 1 Thess 2, 17 f.; 3, 2 ff. 10; 5, 27; 1 Kor 5, 3—5; 2 Kor 1, 19; Phil 1, 27; 2, 12, 20; als analoge Notizen in den Pastoralbriefen vgl. etwa 1 Tim 1, 3; 3, 14 f.; Tit 1, 5; s. dazu N. BROX, Zu den persönlichen Notizen der Pastoralbriefe, in: BZ NF 13 (1969) 76—94.

²⁰ Vgl. H. CONZELMANN (s. A. 10) 319.

²¹ W. STENGER, Timotheus und Titus als literarische Gestalten. Beobachtungen zur Form und Funktion der Pastoralbriefe, in: Kairos NF 16 (1974) 252—267.

²² H. CONZELMANN, (s. A. 10) 319.

wie sie uns in den Pastoralbriefen begegnet. Denn in dem Augenblick, wo das Verhältnis von Amt und apostolischer Tradition so verstanden wird, daß die Zuverlässigkeit der apostolischen Tradition durch Bindung an das Amt gewährleistet ist, wird Pseudepigraphie als theologisches Argument für die Zuverlässigkeit der apostolischen Tradition überflüssig. Diese Aufgabe fällt jetzt dem Amt zu. Sein Inhaber ist dann auch nicht mehr Apostelschüler in dem prägnanten theologischen Sinn der Pastoralbriefe, sondern — was es im prägnanten theologischen Sinn der Pastoralbriefe eigentlich nicht geben kann — Apostelnachfolger.

4. *Versuch einer Qualifizierung des Phänomens neutestamentlicher Pseudepigraphie*

In den bisherigen Überlegungen ist in etwa der gemeinsame Nenner zutage getreten für die Bedingungen, unter denen urchristliche neutestamentliche Pseudepigraphie entstanden ist: Auf Apostolizität pochende Schriften sind der Modus der Bewahrung, Tradierung und Geltendmachung der Christusbotschaft²³ in einer Epoche, die sich selbst als nachapostolisch versteht und aus eben diesem Bewußtsein heraus die theologische Idee des apostolischen Zeitalters als des normativen Ursprungs geschaffen hat. Dabei hat das Urchristentum die Denkform, die sich bei ihrer Wahrheitssuche an einer klassischen Vergangenheit orientiert und sich in der Pseudepigraphie ihren adäquaten literarischen Ausdruck verschafft, gewiß gemeinsam mit analogen Strömungen der Antike, besonders des Judentums. Doch im Hinblick auf die Glaubensüberzeugung von einem neuen und letztgültigen, das heißt eschatologischen Offenbarungshandeln Gottes in Jesus von Nazareth ist die Orientierung des Urchristentums an der Vergangenheit von anderer Qualität als in vergleichbaren Sachverhalten seiner Umwelt. An dieser Bewertung partizipiert dann auch die urchristliche Pseudepigraphie, insofern sie literarischer Ausdruck der so beschaffenen Rückwärtsorientierung ist. Aus theologisch-ekkesiologischer Sicht kommt ihr daher ein Stück Exklusivität zu, nicht nur gegenüber der Umwelt, sondern auch der altkirchlichen Pseudepigraphie gegenüber. Bei einer sachgerechten Beurteilung neutestamentlicher Pseudepigraphie darf nicht übersehen werden, daß die pseudepigraphischen Schriften, die Aufnahme in den Kanon gefunden haben, hinsichtlich ihrer zeitlichen Datierung die kirchengeschichtlich einmalige Epoche markieren, in der eine Autorität namentlich nicht in Erscheinung tritt. Einzige Autorität ist das „Apostolische“ als Charakteristikum für die kirchengeschichtlich einmalige und nicht wiederholbare Epoche, zu deren Selbstverständnis wesentlich das Bewußtsein gehört, dritte und das heißt nach-

²³ Vgl. A. VÖGTLE (s. A. 4.) 262.

apostolische Generation zu sein²⁴. Der sachliche Zusammenhang pseudapostolischer Zuschreibung und nachapostolischer Zeit — „nachapostolisch“ verstanden in dem prägnanten skizzierten Sinn — macht die Besonderheit neutestamentlicher Pseudepigraphie aus²⁵. Mit 1 Clem und den Ignatius-Briefen geht dieses kirchengeschichtliche Intervall der Namenlosigkeit zu Ende. Es ist bemerkenswert, daß im Prozeß der Kanonbildung hier in etwa die zeitliche Grenze gezogen wurde und späteren Pseudepigrapha die Aufnahme in den Kanon verwehrt blieb²⁶. Man geht

²⁴ Auf diesem Hintergrund erscheint es zumindest einseitig, mit H. R. BALZ (s. A. 1) 436, neutestamentliche Pseudepigraphie als „Flucht vor personal verantworteten theologischen Neuansätzen“ zu erklären. K. M. FISCHER (s. A. 1) 79 ff., führt das Fehlen von namentlich bekannten Autoritäten in dieser kirchengeschichtlichen Phase auf die missionsgeschichtliche Entwicklung zurück, die „durch den Abbau der Strukturen des einheitlichen Missionsverbandes gekennzeichnet“ ist, „wie er — so frei und locker auch äußerlich — zumindest ideell bis zum Tode des Paulus einerseits und des Jakobus andererseits bestand“ (S. 80). Doch ist damit noch nicht einsichtig gemacht, warum z. B. nach dem Tod des Paulus nicht seine Mitarbeiter als eigenverantwortliche Autoritäten in Erscheinung treten, daß sie lediglich als literarische Gestalten in der Funktion von Traditionsträgern wieder auftauchten.

²⁵ So gesehen verdient der Vorschlag von K. M. FISCHER (s. A. 1) 79, Beachtung, an Stelle so problematischer und mißverständlicher Begriffe wie „nachapostolisches Zeitalter“ oder „Frühkatholizismus“ für die damit gemeinte Epoche die Bezeichnung „Zeit der neutestamentlichen Pseudepigraphie“ einzuführen. In der Tat würde damit die entsprechende Zeit der frühen Kirchengeschichte „nach ihrem spezifischen literarischen Ausdrucksmittel“ benannt und anders als über ihre literarischen Ausdrucksmittel — die neutestamentliche Anonymität käme hinzu — ist uns diese Zeit in ihrer Eigenart nicht zugänglich. Weil neutestamentliche Pseudepigraphie für ihre Verkündigung immer Apostolizität beansprucht, wäre mit dem zur Diskussion stehenden Terminus als einer Art Oberbegriff zugleich all das zum Thema gemacht, woran die unbefriedigende Qualifizierungen „nachapostolisches Zeitalter“ oder „Frühkatholizismus“ auch interessiert sind: die Bedeutung des Apostolischen in der sogenannten nachapostolischen Zeit, die Frage der Rezeption urchristlicher Verkündigung in der dritten Generation usw. Zur Fragwürdigkeit des Begriffs „Frühkatholizismus“ vgl. neuerdings F. HAHN, Das Problem des Frühkatholizismus, in: EvTh 38 (1978) 340—357.

²⁶ Zwar weist sich 1 Clem nicht als Schreiben einer Einzelpersonlichkeit aus, sondern ist im Namen der Gemeinde zu Rom abgefaßt. Doch ändert das nichts an dem entscheidenden Faktum, daß hier erstmals nicht mehr pseudepigraphisch die Autorität eines Apostels in Anspruch genommen wird. Für unsere Frage dürfte diese Zäsur bedeutsamer sein als die von K. ALAND (s. A. 5) 7 ff., reklamierte, wonach bei der Beurteilung neutestamentlicher Pseudepigraphie vom Ausklingen des Pneumatikertums um die Mitte des 2. Jahrhunderts auszugehen wäre. Aland verrechnet von diesem Datum aus das anonyme und pseudonyme Schrifttum des NT samt den Apostolischen Vätern unterschiedslos als schriftgewordene geistgewirkte Verkündigung und sieht in der Geistgewirktheit Anonymität und Pseudonymität gleichermaßen ausreichend erklärt. Daß neutestamentliche Pseudepigraphie immer auf apostolische Verfasserschaft pocht, daß diese Verfasserschaft u. U. ganz bewußt und gezielt vorgetäuscht wird, daß damit ein Traditionsdenken und -verständnis in den Vordergrund rückt, das mit dem Hinweis auf die urchristliche „geistgewirkte Offenbarungsrede“ (Sp. 8) nicht mehr einsichtig zu machen ist — all das klammert Aland aus seinen Überlegungen mehr oder weniger aus.

wohl nicht zu weit mit der Feststellung, daß mit dieser zeitlichen Grenzziehung auch ein Werturteil gesprochen wurde, das den Trend hin zum allzu Epigonenhaften aufhielt²⁷.

Allerdings ist der theologisch-ekklesiologische Aspekt erst die eine Seite des Problems, die andere ist die literarhistorische. Sie darf im Interesse einer sachgerechten Beurteilung nicht überdeckt werden. In dieser Hinsicht gehört die neutestamentliche Pseudepigraphie in das Kapitel antiker Fälschungsgeschichte und antiker Echtheitskritik und kann nach dem diesbezüglichen gegenwärtigen Forschungsstand nicht mehr einfach als unanstößige beliebte Literaturform abgetan werden²⁸. Das methodische Vorgehen etwa des Autors der Pastoralbriefe oder des 2 Thess ist eindeutig von der Absicht getragen, über die wahre Verfasserschaft hinwegzutäuschen, und das ist auch für antikes Empfinden nicht unbedenklich²⁹. Auf Grund der gezielten Täuschungsabsicht — sie tritt bei den neutestamentlichen Pseudepigrapha mit sehr unterschiedlicher Intensität zutage³⁰ — sind solche Schriften literarhistorisch als Fälschung zu bezeichnen³¹, wenngleich ihre Verfasser nach der theologisch-ekklesiologischen Seite hin vermutlich von der Legitimität ihres Tuns überzeugt waren. In welches Labyrinth man im übrigen mit der Frage nach der Bewußtseinslage eines antiken, urchristlichen oder altkirchlichen Fälschers gerät, belegt am eindrucksvollsten die kuriose Tatsache, daß mit dem Mittel der Fälschung gegnerische Schriften als Fälschungen anrühmig gemacht wurden. Im christlichen Raum kommt diese Möglichkeit erstmals mit dem 2 Thess in den Blick. Sein Verfasser, ein Pseudo-Paulus, erweckt mit dem „eigenhändigen Gruß“ und der Beteuerung: „Das ist mein Zeichen in jedem Brief; so schreibe

In dem Maß, in dem er vor allem den Beiträgen von N. Brox wegen der Einreihung der neutestamentlichen Pseudepigraphie in die gesamte antike Fälschungsgeschichte „unhistorische(s) Denken“ (Sp. 6; vgl. Sp. 3 f.) ankreidet, verfällt er daher bei seiner einseitigen Fixierung auf den geistgewirkten prophetischen Charakter der neutestamentlichen Pseudepigrapha selber der Ungeschichtlichkeit. Die Warnung von B. M. METZGER (s. A. 1) 19, vor dem Versuch „to find a single formula that will solve all questions“, kann man nur unterstreichen.

²⁷ Vgl. M. DIBELIUS, Geschichte der urchristlichen Literatur, 1975 (= 1926) 20.

²⁸ Vgl. o. A. 4 u. 6.

²⁹ Aus dem altkirchlichen Raum wird in diesem Zusammenhang gern auf das Schicksal des Verfassers der Paulusakten verwiesen. Der betreffende Presbyter verlor offensichtlich nach Bekanntwerden seiner literarischen Manipulation seine Stellung; vgl. N. BROX (s. A. 2) 127.

³⁰ Man wird in dieser Hinsicht sehr deutlich zu unterscheiden haben z. B. zwischen den Pastoralbriefen einerseits und dem Kol und Eph andererseits.

³¹ Es trifft dann eben nicht zu, wenn K. M. FISCHER (s. A. 1) 81, meint, in bezug auf neutestamentliche Schriften verliere „das Urteil ‚pseudepigraph‘ jeden Makel der Fälschung“. Ähnlich kommt H. Hegermann (s. A. 1) 55, von seinem sonst bemerkenswerten theologisch-ekklesiologischen Ansatz her zu dem einseitigen Urteil, in den urchristlichen Autorfiktionen sei „ein pseudos ... nicht enthalten“, wir hätten es „mit spezifisch urchristlichen Phänomenen zu tun“.

ich“ (3, 17), den Anschein der Echtheit und gibt damit ein Unterscheidungsmerkmal gegenüber gefälschten Paulusbriefen, nachdem er in 2, 2 schon von „einem Brief, als ob von uns“ gesprochen hatte. Er wehrt sich also mit dem Mittel der Fälschung gegen den möglichen Verdacht, ein Fälscher zu sein.

Man ist jedenfalls gut beraten, wenn man bei der Beurteilung der neutestamentlichen Pseudepigraphie beiden Seiten des Phänomens, der literarhistorischen und der theologisch-ekklesiologischen, angemessenen Raum zugesteht. So sehr die kirchengeschichtlich einmalige Situation, in der urchristliche Pseudepigraphie primär angesiedelt ist, geltend zu machen ist, so wenig dürfen urchristliche Schriften aus den Bedingungen antiker Fälschungsgeschichte und Echtheitskritik ausgeklammert und schon wegen ihrer Zugehörigkeit zum neutestamentlichen Kanon einer exklusiven Betrachtungsweise unterstellt werden. Damit ist ein letzter Gesichtspunkt angesprochen:

5. *Pseudepigraphie und Kanonizität*

Das Verhältnis von Pseudepigraphie und Kanonizität ist auf dem Hintergrund des Traditionsgedankens der dritten Generation, wie er im Apostolizitätsprinzip sich ausspricht, zu werten. Denn einerseits ist aus ihm die urchristliche neutestamentliche Pseudepigraphie erwachsen, andererseits ist in ihm die Voraussetzung für den apostolischen Kanon zu sehen³². Wie die urchristlichen Autoren mit der pseudapostolischen Zuschreibung ihrer Überzeugung literarischen Ausdruck verliehen, die apostolische Verkündigung in der Gegenwart geltend zu machen, so hat die alte Kirche im Prozeß der Kanonwerdung der urchristlichen Literatur mit einem Verständnis des Apostolizitätsanspruchs Echtheitskritik getrieben, das nicht im Sinn moderner literarhistorischer Echtheitskritik ausschließlich auf literarische Authentizität fixiert, sondern nicht zuletzt an der apostolischen Tradition selbst orientiert war, die durch die pseudapostolische Zuschreibung verbürgt werden sollte. Es ist hier auf die Resultate der Erforschung der Kanongeschichte zu verweisen, wonach das Kriterium „apostolisch“ eben sehr viel mehr meinen konnte als bloß die Frage der Abfassung durch einen Apostel. Es meinte zum Beispiel auch die teilkirchliche Anerkennung einer Schrift, ihre Rechtgläubigkeit, ihre Erbaulichkeit, ihr Alter. Demgegenüber konnte die Frage der Verfasserschaft unter Umständen sogar sekundär werden³³.

Zur Illustration sei auf die Behandlung des anonym überlieferten Hebräerbriefs durch Origenes aufmerksam gemacht. Origenes bestreitet zwar entschieden

³² Vgl. H. CONZELMANN (s. A. 10) 320.

³³ Die hier anstehenden Fragen sind umfassend und detailliert untersucht von K.-H. OHLIG, *Die theologische Begründung des Kanons in der alten Kirche*, 1972; vgl. ferner H. FRH. V. CAMPENHAUSEN, *Die Entstehung der christlichen Bibel*, 1968; zum Verhältnis von Kanonizität und Pseudepigraphie s. besonders N. BROX (s. A. 2) 120 ff.

die paulinische Autorschaft für Hebr., hält aber wegen seines Inhalts seine Zuschreibung an Paulus dennoch für statthaft³⁴. Für Mk und Lk wurde sehr wahrscheinlich erst im Nachhinein wenigstens eine indirekte apostolische Autorschaft über Schülerverhältnisse konstruiert, nachdem sie zusammen mit Mt und Joh schon zu hohem Ansehen gelangt waren, das heißt die indirekte apostolische Autorschaft wurde erst aus der unangefochtenen kirchlichen Geltung gefolgert³⁵.

An solchen Beispielen mag man ermesen, wie wenig im Sinn der Kanongeschichte das Kriterium „apostolisch“ auf literarische Authentizität eingeeignet werden darf. Pseudepigraphische Schriften gelangten nicht zuletzt deshalb in den neutestamentlichen Kanon, weil die altkirchliche Echtheitskritik ihr Augenmerk auf die mit dem fingierten Apostelnamen beschworene apostolische Tradition, also den Inhalt richtete. In seinen geschichtlichen Bedingungen gesehen, ist daher das Verhältnis von „pseudepigraph“, näherhin „pseudapostolisch“ und „kanonisch“ weniger problematisch, als es sich dann bis in die Gegenwart herein in einer Theologie darbot, die mit der untauglichen Waffe eines starren Inspirationsbegriffs und seinem dogmatischen Zubehör der Bedrohung durch die historisch-kritische Forschung Herr zu werden suchte und sich daher notwendig in die größten Widersprüche verstricken mußte³⁶.

Als abschließende Bemerkung sei darauf hingewiesen, daß sich mit den bisherigen Überlegungen eine Sachfrage stellt, mit der die Diskussion um die neu-

³⁴ K.-H. OHLIG (s. A. 33) 67 ff.

³⁵ Die Sichtung des altkirchlichen Materials s. bei K.-H. OHLIG (s. A. 33) 61 ff.

³⁶ Charakteristisch für die Notlage einer entsprechenden Argumentation sind die Schlußfolgerungen, zu denen J. S. CANDLISH in seinem Beitrag „Über den moralischen Charakter pseudonymer Bücher“ aus dem Jahr 1891 kommt (in: N. BROX, Pseudepigraphie in der heidnischen und jüdisch-christlichen Antike, 1977, 7–42; hier: 41 f.): „Das Ergebnis unserer Betrachtung wäre also, daß Bücher, in denen der Anspruch auf einen falschen Verfassernamen bloß zu dem Zweck erhoben wird, dem Inhalt eine weitere Anerkennung zu verschaffen, nicht göttlich inspiriert und somit kein Teil des Kanons der Heiligen Schrift sein können. Wenn irgendein Buch von der Kritik mit Sicherheit in dieser Weise bewertet wird, sollte die notwendige Konsequenz der Ausschluß aus dem Kanon sein. Wenn aber andererseits ein Buch unbezweifelbare Anzeichen göttlicher Inspiration aufweist und in allem Ernst vorgibt, das Werk eines bestimmten Verfassers zu sein, muß dieser Anspruch als wahr angenommen werden.“ Wenn bei einem Widerspruch zwischen diesen beiden Kriterien „absolute Sicherheit auf beiden Seiten vorläge, das heißt, wenn einerseits literarische und textkritische Indizien es ausschlossen, daß das Werk etwas anderes als ein frommer Betrug ist, und wenn andererseits alle möglichen Indizien auf eine göttliche Inspiration hinweisen, dann wäre die einzige Schlußfolgerung, daß die Lehre von der Inspiration ganz aufgegeben oder doch wenigstens weitgehend abgeändert werden müßte... In allen Fällen, in denen die literarische Beweisführung auf die Annahme eines frommen Betrugs hinausläuft, während der geistige Charakter des Buches... auf eine göttliche Inspiration hindeuten, wird sich herausstellen, daß die Beweise auf einer der beiden Seiten nicht absolut schlüssig sind, und daß es sich nur um ein Abwägen von Wahrscheinlichkeiten handeln kann.“

testamentliche Pseudepigraphie über sich selbst hinausweist auf die theologische Kanondiskussion in einem umfassenden Sinn. Denn historisch-kritische Fragestellung darf sich nicht mit der Erhellung der historischen Bedingungen des Problems begnügen. Es muß dann auch weitergefragt werden, was es mit der pseudepigraphisch behaupteten Apostolizität und der damit gemeinten Identität und Kontinuität auf sich hat, was letztlich auf die Frage nach der Einheit und der Mitte der Schrift hinausläuft³⁷. Angesichts der Diskrepanz zwischen pseudepigraphisch behaupteter Kontinuität und der tatsächlichen sachlichen Abweichung ist ja doch nicht zu übersehen, wie sehr die reklamierte Apostolizität unter Umständen als Formalprinzip fungiert. Wenn daher neuerdings wieder versucht wird, die spezielle Frage der auf Apostolizität pochenden neutestamentlichen Pseudepigraphie mit dem Hinweis herunterzuspielen, es käme auf den Inhalt an, nicht auf den Verfasseramen³⁸, dann ist damit im Grunde genommen noch nichts beantwortet, sondern das Problem nur in seinen größeren Zusammenhang gestellt. So wird hier noch einmal deutlich, wie unerlässlich es ist, das Phänomen neutestamentlicher Pseudepigraphie möglichst umfassend anzugehen, und das umschließt die literarhistorischen Aspekte ebenso wie die theologisch-ekklesiologischen und die kirchengeschichtlichen.

³⁷ Zur diesbezüglichen Diskussion in den letzten Jahrzehnten s. E. KÄSEMANN (Hrsg.), *Das Neue Testament als Kanon. Dokumentation und kritische Analyse zur gegenwärtigen Diskussion*, 1970.

³⁸ So K. ALAND (s. A. 5) 3.

Bischofswahl heute – im Bistum Trier

Zwei Einschränkungen müssen zunächst vorausgeschickt werden: 1. Es geht hier nicht um die Frage, ob und inwieweit das Bischofswahlrecht in unserer Zeit wieder stärker zur Geltung gebracht werden sollte. Es geht nicht um Reformvorschläge hinsichtlich des Rechts der Bischofsernennung, sondern um Rechtsanwendung, um die Frage, welche rechtlichen Schritte in der Diözese Trier durchgeführt werden müssen, wenn das Amt des Diözesanbischofs neu zu besetzen ist¹. 2. Es wird in unserem Zusammenhang auch nicht erörtert, wer das Recht hat oder haben sollte, dem Apostolischen Stuhl in regelmäßigen Zeitabständen geeignete Kandidaten für das Bischofsamt vorzuschlagen, wie also eine Kandidatenliste unabhängig von einem konkreten Fall überhaupt zustande kommt. Mit anderen Worten: es wird nicht nach dem absoluten, sondern nach dem relativen Listenverfahren gefragt, das bei der Neubesetzung eines bestimmten Bischofssitzes anzuwenden ist.

Nach dem Beschluß der Würzburger Synode „Verantwortung des ganzen Gottesvolkes für die Sendung der Kirche“ gehört zu den Aufgaben des Priesterrates und des Diözesanpastoralrates die „Mitwirkung im Verfahren für die Bestellung des Bischofs und der Weihbischofe im Rahmen des jeweils geltenden Rechts“². Diese Aussage ist in den für die Diözese Trier geltenden Statuten des Priesterrates³ und des Diözesanpastoralrates⁴ übernommen worden. Was ist aber das „jeweils geltende Recht“? Hier muß auf eine zweifache Rechtsgrundlage hingewiesen werden. Einmal ist das Preußische Konkordat vom 14. Juni 1929⁵ für die Diözesen, die im Bereich des ehemaligen Freistaates Preußen liegen, weiterhin rechtsverbindlich. Zum andern sind die mit päpstlicher Approbation vom „Rat für die öffentlichen Angelegenheiten der Kirche“ herausgegebenen „Normen über die Kandidaten, die in der Lateinischen Kirche zum bischöflichen Dienst

¹ Zum geltenden Recht der Bischofsernennung vgl. K. Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici, Bd. I, München—Paderborn—Wien 1964, 409—414; U. Mosiek, Verfassungsrecht der Lateinischen Kirche, Bd. III, Freiburg 1978, 40—49; H. Maritz, Der Diözesanbischof, in: Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts, hrsg. v. J. Listl — H. Müller — H. Schmitz, Regensburg 1980, 260—272, 265—268. — Über die geschichtliche Entwicklung des Bischofswahlrechts informiert H. Müller, Der Anteil der Laien an der Bischofswahl. Ein Beitrag zur Geschichte der Kanonistik von Gratian bis Gregor IX., Amsterdam 1977 (Lit.).

² Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe, Bd. I, Freiburg—Basel—Wien 1976, 667, 670.

³ Statut des Priesterrats des Bistums Trier. Neufassung 1977, Art. 2 § 3a, in: ABl. Trier 121 (1977) 154—159, 155.

⁴ Ordnung für den Diözesanpastoralrat der Diözese Trier v. 27. März 1976, § 2, n. 1, in: ABl. Trier 120 (1976) 93 f.

⁵ Vgl. Die deutschen Konkordate und Kirchenverträge der Gegenwart, hrsg. v. W. Weber, Göttingen 1962, 67—79.

berufen werden“, zu berücksichtigen⁶. Diese Normen, die am 21. Mai 1972 in Kraft getreten sind, finden in der Diözese Trier bei der bevorstehenden Neubesetzung des Bischofsamtes⁷ erstmals Anwendung. Durch das Preußische Konkordat und die Normen von 1972 ist das Recht der freien Bischofsernennung durch den Papst nach c. 329 § 2 des kirchlichen Gesetzbuches (CIC) nicht unwesentlich modifiziert worden. Bevor beide Rechtsgrundlagen analysiert werden, ist zu prüfen, in wessen Händen die Leitung einer „verwaisten“ Diözese bis zur Ernennung eines neuen Bischofs liegt.

1. Wird das Amt des Diözesanbischofs vakant, fällt die Leitung der Diözese normalerweise an das Domkapitel; dieses kann die Leitung der Diözese aber nicht selbst, sondern nur durch den Kapitularvikar wahrnehmen, der innerhalb von acht Tagen vom Domkapitel zu wählen ist (c. 432 § 1 CIC). Das Recht des Domkapitels, einen Kapitularvikar zu wählen, ist ausgeschaltet, wenn der Papst einen Administrator (Bischofsverweser) ernennt oder etwas anderes für die vorübergehende Leitung der Diözese vorsieht (c. 431 § 1 CIC). Im Zuge der nachkonziliaren Reform des Kirchenrechts ist für verschiedene kirchliche Dienste und Ämter eine Altersgrenze eingeführt worden. So werden die Diözesanbischofe gebeten, spätestens nach Vollendung des 75. Lebensjahres den Verzicht auf ihr Amt dem Apostolischen Stuhl anzubieten⁸. Wird der Amtsverzicht angenommen, muß das Domkapitel zu dem Zeitpunkt, da der Amtsverzicht rechtswirksam wird, in der angegebenen Form tätig werden. Es kann aber auch unmittelbar vom Apostolischen Stuhl ein Administrator ernannt werden, wobei nicht ausgeschlossen ist, daß mit dieser Aufgabe der bisherige Diözesanbischof betraut wird⁹.

2. Gemäß Artikel 6 Abs. 1 des Preußischen Konkordats sind mehrere Schritte im Hinblick auf die Ernennung eines Bischofs zu beachten.

- a) Nach Erledigung des Bischofsstuhles — eine frühere Vorgehensweise ist mit dem Konkordat nicht vereinbar — reichen das betreffende Domkapitel und die Diözesanbischofe des Landes dem Apostolischen Stuhl Listen von kanonisch geeigneten Kandidaten ein.
- b) Unter Würdigung dieser Listen, also nicht unter strenger Bindung an die eingereichten Vorschläge, benennt der Apostolische Stuhl drei Personen, aus denen das Kapitel in freier und geheimer Wahl den neuen Bischof zu wählen hat.

⁶ AAS 64 (1972) 386—391; vgl. Nachkonziliare Dokumentation, Bd. 38, Trier 1974, 132—151.

⁷ Die Pressestelle des Bischöflichen Generalvikariats teilte am 15. Januar 1980 mit: „Papst Johannes Paul II. hat den Bischof von Trier, Dr. Bernhard Stein, gebeten — auch auf Bitten des Domkapitels —, bis zum September 1980 im Amt zu bleiben. Bischof Stein hatte anlässlich der Vollendung seines 75. Lebensjahres dem Papst seinen Verzicht auf den Trierer Bischofsstuhl erklärt.“

⁸ Papst Paul VI., MP „Ecclesiae Sanctae“ vom 6. August 1966, Teil I n. 11, in: AAS 58 (1966) 757—782, 763; vgl. Nachkonziliare Dokumentation, Bd. 3, Trier 1967, 27.

⁹ So z. B. in der Diözese Aachen, wo Bischof Pohlschneider am 6. Dezember 1974 emeritiert und zugleich zum Administrator Apostolicus bis zum 30. Oktober 1975 ernannt worden ist (Personal- und Anschriftenverzeichnis Bistum Aachen 1979, S. 10).

- c) Nach der Wahl muß das Kapitel durch Anfrage bei der zuständigen Regierung, in unserem Fall bei den Landesregierungen von Rheinland-Pfalz sowie des Saarlandes, feststellen, ob Bedenken politischer Art gegen den Gewählten bestehen. Wenn solche Bedenken nicht gegeben sind, obliegt es dem Apostolischen Stuhl, den neuen Bischof zu ernennen.

Es sei noch vermerkt, daß nach Artikel 6 Abs. 2 des Preußischen Konkordats die nichtresidierenden Domkapitulare bei der Aufstellung der Kandidatenliste und bei der Wahl des neuen Bischofs mitwirken.

3. Die Normen von 1972 sehen ebenfalls mehrere Schritte bezüglich einer Bischofs-ernennung vor. Dabei ist unverkennbar, daß dem Päpstlichen Legaten, in unserem Fall dem Nuntius in Bonn-Bod Godesberg, eine Schlüsselrolle zufällt.

- a) „Wenn es sich darum handelt, eine Diözese zu besetzen oder einen Koadjutor mit Nachfolgerecht einzusetzen, fordert der Päpstliche Legat vom Kapitelsvikar, vom Apostolischen Administrator oder vom Diözesanbischof selbst einen ausführlichen und sorgfältigen Bericht über den Stand und die Erfordernisse der Diözese an“ (Art. XIII, 1). Es ist durchaus zulässig, daß mit diesem Verfahrensvorgang bereits begonnen wird, bevor der von Rom angenommene Amtsverzicht des Diözesanbischofs in Kraft getreten ist; andernfalls hätte die Aussage, daß der Diözesanbischof selbst angegangen werden kann, keinen Sinn. Um den Bericht über die pastorale Situation der Diözese zu erstellen, können Kleriker, Laien und Ordensleute befragt werden. Für diese Befragung verweisen die Normen eigens auf die nach kanonischem Recht eingesetzten Gremien und deren Organe (Art. XIII, 1), womit die verschiedenen Ratsgremien gemeint sein dürften. Zu beachten ist, daß es sich bei der hier vorgesehenen Befragung um eine Kann-Vorschrift handelt.
- b) Außerdem ist es Aufgabe des Päpstlichen Legaten, einzelne Personen, die Bischöfe der Kirchenprovinz und den Vorsitzenden der nationalen Bischofskonferenz, über mögliche Kandidaten für das zu besetzende Bischofsamt zu befragen. Wiederum wird eine Kann-Vorschrift angefügt: es können auch einige Persönlichkeiten aus dem Domkapitel, aus dem Diözesan- und Ordensklerus, vor allem Mitglieder des Priesterrates befragt werden (Art. XIII, 2). „Auf gleiche Weise können auch kluge und wirklich bewährte Laien befragt werden, die nützliche Kenntnis von den Kandidaten haben“ (Art. XII, 2)¹⁰.
- c) Schließlich übermittelt der Päpstliche Legat die Äußerungen der Befragten mit seiner eigenen Stellungnahme dem Apostolischen Stuhl (Art. XIII, 2). Die Normen von 1972 betonen, daß dem Papst das Recht zusteht, jemanden zum Bischof zu ernennen, der in den eingereichten Listen nicht vorgeschlagen worden ist (Art. XI, 2).

¹⁰ Während Art. XII der römischen Richtlinien primär die Durchführung eines Informativprozesses betrifft, der Eignung und Würdigkeit eines Kandidaten zum Gegenstand hat, handelt Art. XIII, 2 von der Aufstellung einer Kandidatenliste überhaupt. Beide Artikel dürfen aber miteinander verknüpft werden, zumal im Text selbst keine scharfe inhaltliche Abgrenzung gegeben ist. Außerdem ist noch Art. VI, 2 des *Motu Proprio* über die päpstlichen Legaten heranzuziehen, wonach auch Laien vom Legaten befragt werden können; vgl. Papst Paul VI., MP „*Sollicitudo omnium ecclesiarum*“ vom 24. Juni 1969, in: AAS 61 (1969) 473–484; Nachkonziliare Dokumentation, Bd. 21, Trier 1970, 57 ff.

Alle, die an der Aufstellung einer Kandidatenliste für das Bischofsamt mitwirken, müssen die Auswahlkriterien bedenken, die die Normen selbst anführen: „Die Kandidaten sind so zu prüfen, daß Klarheit darüber besteht, ob sie jene Gaben besitzen, mit denen ein guter Seelenhirt und Lehrer des Glaubens unbedingt ausgerüstet sein muß; ob sie nämlich in gutem Ruf stehen, einen untadeligen Lebenswandel führen, urteilsfähig und klug sind, einen ausgeglichenen und festen Charakter besitzen, ob sie am rechten Glauben beharrlich festhalten, dem Apostolischen Stuhl wie auch dem kirchlichen Lehramt treu ergeben sind; ob sie gründliche Kenntnis der Dogmatik, Moraltheologie und des Kirchenrechts haben, sich auszeichnen durch Frömmigkeit, Opfergeist und pastoralen Eifer und zum Führungsamt geeignet sind. Ferner ist zu achten auf hohe Intelligenz, Studiengang, soziale Gesinnung, darauf, daß sie dialog- und kooperationsfähig sowie zeitoffen sind und sich in lobenswerter Weise bemühen, unparteiisch zu sein; auch Familienherkunft, Alter, Gesundheit und etwaige Erbanlagen sind zu berücksichtigen“ (Art. VI, 2)¹¹.

4. Die Bestimmungen des Preußischen Konkordats und die Neuregelung der Kandidatenauswahl für den bischöflichen Dienst stehen in einer gewissen Spannung zueinander. Dabei ist festzuhalten, daß durch die Normen von 1972 die Bestimmungen des Preußischen Konkordats weder außer Kraft gesetzt noch sonstwie in ihrer Geltung eingeschränkt worden sind (vgl. Normen, Art. XV)¹². Bemüht man sich um eine Harmonisierung beider Rechtsdokumente, so darf man wohl folgern: „Ehe das Domkapitel gemäß Preußenkonkordat Art. 6 seine Vorschlagsliste aufstellt, erbitet es Vorschläge und Hinweise aus dem Bistum, insbesondere von den einzelnen Mitgliedern der diözesanen Gremien . . . Damit wird Art. XIII, 2 der genannten römischen Richtlinien auf die besonderen Verhältnisse in den Bistümern des ehemaligen Preußen angewandt¹³.“ Freilich darf nicht übersehen werden — worauf Hubert Müller aufmerksam macht —, daß die von der Würzburger Synode beschlossene Mitwirkung im Verfahren der Bischofsbestellung zum Aufgabenkatalog der Priester- und Diözesanpastoralräte gehört. Es handelt sich hier nicht bloß um eine Empfehlung, die in das Belieben des Domkapitels oder des Päpstlichen Gesandten gestellt wäre, sondern um eine Anordnung, durch welche das bisher geltende Recht der Bischofsbestellung eine partikularrechtliche Ergänzung erfahren hat. Deshalb kann Müller zutreffenderweise feststellen: „Vor Erstellung der absoluten als auch der relativen Vorschlagsliste sind einzelne Mitglieder der Presbyter- und Pastoralräte in den Diözesen der Bundesrepublik Deutschland in die Konsultation einzubeziehen. Außerdem sind diese Gremien (als solche) vor der Bestellung eines Diözesanbischofs oder eines Koadjutors in bezug auf die Situation und die Erfor-

¹¹ Die Anforderungen an die kanonische Eignung eines Bischofskandidaten sind nach den römischen Richtlinien rechtlich nur schwer faßbar. Gleichwohl sind durch die Normen von 1972 die cc. 330—331 CIC aufgehoben, da es sich gemäß c. 22 CIC um eine vollständige Neuordnung eines Fragenkreises (Kandidatenauswahl für das Bischofsamt) handelt (H. Schmitz, Die Neuregelung der Kandidatenauswahl für den bischöflichen Dienst in der Lateinischen Kirche. Einführung und Kommentar, in: Nachkonziliare Dokumentation, Bd. 38, Trier 1974, 113—131, 117, 124).

¹² Vgl. H. Schmitz, Die Neuregelung der Kandidatenauswahl (Anm. 11), 116 f.

¹³ P. Wesemann, Bischofswahl heute — im Bistum Münster, in: Nachrichtendienst Münster 29 (1979) Nr. 46 vom 15. November 1979 (hektographiert), Anhang S. 1.

dernisse der Diözese zu befragen. Mit der ordnungsgemäßen Promulgation des Synodenbeschlusses ‚Verantwortung des ganzen Gottesvolkes für die Sendung der Kirche‘ ist eine solche Form der Beteiligung an der Auswahl der Bischofskandidaten in den Bistümern der Bundesrepublik Deutschland geltendes Recht geworden¹⁴.“

Eine weitere Verklammerung der Normen von 1972 mit den Bestimmungen des Preußischen Konkordats ist dadurch erreichbar, daß das Domkapitel die Kandidatenliste dem Nuntius in Bonn-Bad Godesberg übersendet; dieser holt, wie die römischen Richtlinien es vorsehen, die notwendigen Informationen über die Kandidaten ein, um die Liste dann an den Apostolischen Stuhl weiterzuleiten (vgl. Normen, Art. XII). Ansonsten sind die Bestimmungen des Preußischen Konkordats und der Normen von 1972 gesondert heranzuziehen.

5. Nach Heribert Schmitz sind die römischen Richtlinien von einer Angst vor kollegialer Betätigung geprägt¹⁵. Die Bischofskonferenz tritt bei der Kandidatenwahl für einen konkreten bischöflichen Dienst kaum in Funktion. Die diözesanen Gremien der Mitverantwortung (außer dem Domkapitel) können als solche nicht tätig werden, sondern nur einzelne Mitglieder dieser Gremien, wenn es um eine Personaldiskussion geht; in kollegialer Weise dürfen sie sich nur zur pastoralen Situation der Diözese äußern. Auf Grund des Preußischen Konkordates ist allerdings dem Domkapitel eine kollegiale Vorgehensweise erhalten geblieben, was die Aufstellung einer Kandidatenliste sowie die Durchführung der Bischofswahl aus dem von Rom vorgelegten Dreivorschlag betrifft.

6. Abschließend sei noch an die Geheimhaltungspflicht erinnert. „Alle, nämlich Bischöfe, Päpstliche Legaten, Priester wie Gläubige, die an der Durchführung dieser Anordnungen irgendwie beteiligt sind, müssen das sogenannte Päpstliche Amtsgeheimnis wahren, wie es die Sache selbst und die Rücksicht auf die in Frage stehenden Personen verlangt“ (Normen, Art. XIV). Das „Päpstliche Amtsgeheimnis“ besagt, daß eine Erlaubnis zur Mitteilung irgendwelcher Einzelheiten nur vom Papst gegeben werden kann. Eine solche strenge Geheimhaltungspflicht ergibt sich aus der Achtung gegenüber den Personen, die auf einer Vorschlagsliste oder auf der Wahlliste stehen; es müssen aber auch die an einer Bischofswahl irgendwie Beteiligten vor außerkirchlichen Einflüssen geschützt werden.

Prof. Dr. Peter Krämer, Bonn

¹⁴ H. Müller, Der Anteil der Laien an der Bischofswahl (Anm. 1), 246.

¹⁵ H. Schmitz, Die Neuregelung der Kandidatenauswahl (Anm. 11), 130. Vgl. auch H. Socha, „Helfer und Schützer der Bischöfe“. Die Stellung des Nuntius nach geltendem Recht, in: Theologie und Glaube 65 (1975) 60–75, 70.

SEEBASS, Horst: Geschichtliche Zeit und theonome Tradition in der Joseph-Erzählung. Gütersloh: Gerd Mohn, 1978. 152 S. Kart. 48,— DM.

Die aus der Vorarbeit zu einem Genesis-Kommentar entstandene Studie hat die Absicht, die Joseph-Erzählung der Genesis als das Ergebnis altisraelitischer Geistesgeschichte durchsichtig zu machen, das als Ergebnis theonome Tradition geworden ist. Nachdem der Verfasser einleitend die literarische Disposition der Joseph-Erzählung vorgeführt hat, die er nicht als Anhängsel zur Vätertradition, sondern als deren wirklichen Abschluß ansieht, behandelt er die Erfindung der Speichervirtschaft durch Joseph und dessen Erhebung zum zweiten Mann in Ägypten als Ausdruck einer relativ jungen Bearbeitung, die auch priesterschriftliche Überlieferungsanteile erfaßt hat. Gegenstand der weiteren Untersuchung ist der vorpriesterliche Bestand der Joseph-Erzählung, der sich nach der Meinung des Verfassers auf die beiden Quellenschichten J und E aufteilen läßt. Es folgt eine Untersuchung der Überlieferungsgeschichte dieser Anteile und eine Darlegung ihrer historischen und geistesgeschichtlichen Einordnung. Den Abschluß bildet ein Abschnitt über die Joseph-Erzählung und den Erwählungsglauben, wobei die Bedeutung dieses biblischen Textes in Judentum, Christentum und Islam zur Sprache kommt.

Die gelehrte Studie hat die Annahme wahrscheinlich gemacht, daß der in sich nicht einheitliche Bestand der vorpriesterlichen Joseph-Erzählung nach dem Exil eine Bearbeitung erfahren hat, die mit Vorstellungen der späteren Diasporaliteratur Israels gewisse Ähnlichkeiten aufweist. Hinsichtlich der vorpriesterlichen Joseph-Erzählung stellt sich jedoch die Frage, ob hier die Aufteilung auf die Quellenschichten J und E noch sinnvoll ist, da sich die herausgearbeiteten Anteile der fraglichen Quellenschichten oft nur als Fragmente erweisen. Wäre es nicht angebracht, mit P. Weimar (Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch, Berlin 1977, 24—26) die Joseph-Erzählung als eine ursprüngliche literarische Einheit zu betrachten, die — vielleicht in Anknüpfung an entsprechende Äußerungen des Jahwisten — erst von dem Jehowisten in die pentateuchische Geschichtsdarstellung eingefügt worden ist? Der höfisch-weisheitliche Grundbestand der Joseph-Erzählung, der fragmentarische Charakter einiger Darstellungseinheiten und nicht zuletzt die Antithetik von Leben und Tod fänden so eine angemessene Erklärung.

E. Haag, Trier

CRÜSEMANN, Frank: Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat. WMANT 49. Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1978. 258 S. Lw. 45,— DM.

Gegenstand dieser Heidelberger Habilitationsschrift sind die sogenannten antiköniglichen Texte des AT, die das Königtum überhaupt und damit die damalige Form des Staates als sinnlos und widergöttlich, ja als gegen die menschliche Gesellschaft und den göttlichen Willen gerichtet ablehnen. Ausgangspunkt der Untersuchung ist daher die literarische Überlieferung von Gideon und Abimelech (Ri 8—9) sowie von Samuel und Saul (1 Sam 8—12), wo sich die spezifisch und radikal antiköniglichen Äußerungen als vordeuteronomistisch erweisen. Der historische Ort dieser königsfeindlichen Texte ist, wie eine Untersuchung der Königskritik Hoseas, des Absalomaufstandes, der Revolte des Scheba und des Abfalls des Nordens vom Südreich Juda zeigt, ausschließlich die Epoche der gesicherten Herrschaft Davids bis zur Reichsteilung; denn in dieser Zeit läßt sich eine relativ starke und in breiten Teilen der Bevölkerung, vor allem des Nordreiches, verankerte Bewegung beobachten, die sich gegen die herrschende Dynastie und deren politisch-ökonomisches System richtet. Hinter der unmittelbaren Forderung nach Erleichterung der mit dem Königtum gegebenen ökonomischen Belastungen steht dabei als Endziel, vor allem aber auch als Leitbild die vorstaatliche Ordnung des alten Israel.

In einem weiteren Arbeitsgang untersucht dann der Verfasser an Hand der Aufstiegs-
geschichte, der Joseph-Erzählung, der Schlußkapitel des Richterbuches, der jahwistischen
Überlieferung und der Thronfolgegeschichte die Gegenposition zu diesem Widerstand
gegen das Königtum und entdeckt dabei deutliche Anfänge einer Vermittlung zwischen
der neuen Institution des Königtums und dessen nach wie vor starker Opposition. Da
nach der Meinung des Verfassers ein wirkliches Verständnis des Widerstandes gegen das
Königtum, seiner literarischen Äußerungen und seiner politischen Aktionen nur im Rah-
men des gesamten Umwandlungsprozesses der israelitischen Gesellschaft von damals zu
erreichen ist, untersucht er abschließend noch die sozialen Vorgänge bei dem Übergang
von der vorstaatlichen Zeit Israels zu dem zentralistischen Fronstaat salomonischer
Prägung.

Es fällt schwer, hier in der gebotenen Kürze die Fülle von hochinteressanten Beobach-
tungen und gut begründeten Einsichten, aber auch die geglückte Heranziehung der
Soziologie zu dem bearbeiteten Problemkreis im einzelnen zu werten. Soviel ist sicher:
die Arbeit stellt eine Bereicherung der alttestamentlichen Forschung zur frühen Königs-
zeit dar.

E. Haag, Trier

GUITTON, Jean: Zwischen den Zeilen des Evangeliums. Theologische Meditationen.
München: Verlag Neue Stadt, 1979. 176 S. Kart. 16,80 DM.

Zweifelloos wäre die Bibel gründlich mißverstanden, wenn man sie lediglich als ein
Objekt streng wissenschaftlichen theologischen Bemühens betrachtete. Auch — und
vielleicht gerade — der Exeget begrüßt dankbar jeden Versuch, die Botschaft dieses
Buches meditativ zu erschließen. Zu einem solch meditativen Verstehen der Bibel möchte
das vorliegende Bändchen anleiten.

Es ist ein persönliches Buch, ein Bekenntnis. Der Philosoph Guitton verzichtet darin
bewußt auf das kritische Denken (S. 14). Der Titel des Originals (*L'Évangile dans ma*
vie) bringt diese Eigenart zum Ausdruck, der deutsche Titel klingt dagegen spitzfindig
und weckt falsche Erwartungen.

Der Leser wird an eine Reihe neutestamentlicher Texte herangeführt (zum Beispiel
an das Vaterunser oder die Brotrede) und in verschiedene Einzelszenen hineinversetzt
(zum Beispiel Jesus und die Lehrer oder die Verklärung). Er profitiert dabei von der
tiefen Vertrautheit Guittons mit der Gesamtschrift ebenso wie von dem breitgefächerten
Allgemeinwissen des französischen Gelehrten. Er stolpert freilich auch über gewisse
Äußerungen, welche ihm auf Grund seiner Kenntnis der gegenwärtigen exegetischen und
bibelwissenschaftlichen Literatur zumindest fragwürdig erscheinen. Einige Beispiele: Mel-
der sich in Joh und 1 Joh tatsächlich der letzte Augenzeuge der Geschehnisse mit und
um Jesus zu Wort (so S. 19)? Kann man von einem „Tagebuch des Lukas“ sprechen, das
Eingang in die Ap gefunden hat (so S. 31)? Sind, oder enthalten, die Evangelien wirklich
„Tonbandaufnahmen“ der Worte Jesu (so S. 85)? Noch viele Fragen ließen sich an-
schließen.

Alles in allem bleibt nach der Lektüre des Buches ein zwiespältiges Gefühl zurück:
Dankbarkeit für klares Bekenntnis und manche Anregung, aber auch Unbehagen darüber,
daß vielen der hier vorgelegten Meditationen eine Verbindung zur Exegese abgeht.

G. Schmah, Aachen

KIRCHE UND BIBEL. Festgabe für Bischof Eduard Schick. Hrsg. von den Prof. der
Phil.-Theol. Hochschule Fulda. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1979. 502 S.
Geb. 58,— DM.

Die Professoren der Phil.-Theol. Hochschule Fulda gratulieren mit dieser Festschrift ihrem
ehemaligen Kollegen und jetzigen Kanzler Bischof Dr. E. Schick zum 50. Jahrestag seiner
Priesterweihe. Sie tun dies in Form von Artikeln und Beiträgen, die ihre spezifischen

Arbeits- und Forschungsgebiete betreffen. Daneben enthält der Band Aufsätze auswärtiger Freunde und Weggefährten des Jubilars; sie gewährleisten sowohl internationale als auch überkonfessionelle Weite. Selbstverständlich sprechen dabei dem verdienten Exegeten Schick vornehmlich die unmittelbaren Fachkollegen, die Bibliker, ihre Glückwünsche aus.

Es würde zu weit führen, die insgesamt 26 alphabetisch nach Verfasseramen angeordneten Beiträge im einzelnen kritisch zu besprechen. Wir müssen uns mit einer knappen Auswahl begnügen. Diese impliziert in keiner Weise eine Wertung, sie orientiert sich vielmehr an dem Hauptanliegen und -arbeitsfeld E. Schicks selber.

O. Böcher weist in seiner Studie über die Bedeutung der Edelsteine in Offb 21 (19—32) nicht nur den Einfluß dieses Bibeltextes auf die bildende Kunst nach, er wertet ihn auch theologisch aus und erhebt das hinter ihm stehende Verständnis von Kirche.

F. Hahn befaßt sich mit dem Aufbau des letzten Buches der Bibel (145—154). Die zusammenhängende, fortlaufende Art der Darstellung unterscheidet die Johannesoffenbarung von vergleichbaren anderen apokalyptischen Texten, deren Einzelvisionen eine innere Verbindung vermissen lassen.

S. Garofalo vermag die bekannte Auffassung, die Apokalypse spiele vielfach auf Rom an, durch eine Exegese von Offb 17,9 zu erhärten (97—104). Zahlreiche Beispiele aus der lateinischen Literatur zwischen 100 v. Chr. und 100 n. Chr. belegen die Redeweise von der „Stadt auf den sieben Bergen, beziehungsweise den sieben Hügeln“ als festen Topos.

O. Knoch beleuchtet den langen, nicht immer leichten und geradlinigen Weg zu einer Einheitsübersetzung des Neuen Testaments (173—192) und vermerkt dabei dankbar die Anstrengungen und Verdienste E. Schicks.

Negativ zum Gesamtband bleibt die relativ hohe Zahl von Druck- und Schreibfehlern anzumerken, die sich merkwürdigerweise weniger in den beiden fremdsprachlichen (S. Garofalo, T. Stramare), als in den deutschen Beiträgen, hier vor allem in den Aufsätzen von H. Groß, H. Reinelt und Ph. Schäfer, finden.

Der Band, sinnvollerweise um einen kurzen Lebensabriß und ein Schriftenverzeichnis E. Schicks erweitert, wird seinem Anliegen, eine Festgabe zu sein, gerecht. Er vermittelt einen Eindruck von der Vielfalt der Interessen, Anregungen und Verdienste des Fuldaer Bischofs und — sicherlich ganz im Sinne des Jubilars — von der Breite und Fruchtbarkeit theologischen Fragens und kirchlichen Einsatzes.

G. Schmahl, Aachen

KAZMIERSKI, Carl R.: *Jesus, the Son of God. A Study of the Markan Tradition and its Redaction by the Evangelist.* Würzburg: Echter Verlag (Forschung zur Bibel 33), 1979. 241 S. Kart. 39,— DM.

C. R. Kazmierski legt mit dieser Studie seine im Winter 1977 von der Theologischen Fakultät der Universität Würzburg angenommene Dissertation der Öffentlichkeit vor. Betreuer der Arbeit war R. Schnackenburg.

Die acht Kapitel der Untersuchung befassen sich mit den einschlägigen Texten des Markusevangeliums, jenen Sätzen und Abschnitten also, die Jesus als den Sohn Gottes präzisieren. Der Aufbau des Evangeliums bestimmt die Reihenfolge.

Kapitel I analysiert Mk 1,1, die „Überschrift“ zum Evangelium. Der Vers ist insofern bedeutsam, als seine um die Genitive „des Sohnes Gottes“ erweiterte Fassung als der ursprüngliche „Titel“ angesehen wird (1—26). In den folgenden vier Kapiteln sind jeweils zusammenhängende Abschnitte, bzw. Texteinheiten, Gegenstand der Erörterungen: die Taufszene 1,9—11 (27—71), das Summarium 3,7—12 (73—103), die Verklärungssperikope 9,2—8 (105—126) und das Gleichnis von den bösen Weinbergspächtern 12,1—12 (127—137). Das „die Stunde des Sohnes“ überschriebene sechste Kapitel (139—163) wendet sich der Bemerkung 13,32 aus der eschatologischen Rede

und der Getsemanierzählung 14, 32—42 zu; die beiden Texte stehen in einer inneren Beziehung zueinander. Die zwei letzten Stellen entstammen dem Passionszusammenhang: 14, 61 f. dem Verhör (165—189) und 15, 39 der Kreuzigung (191—210); mit ihnen findet das Bild, das Markus von Jesus, dem Sohn Gottes, entwirft, seine Abrundung.

Mit kurzgefaßten Abschlußbemerkungen (211—213) endet die Darstellung Kazmierskis. Ein Abkürzungs- und Literaturverzeichnis sowie ein Stellen- und Autorenregister sind angefügt.

Kazmierskis Untersuchung gehört in die relativ umfangreiche Gruppe redaktionsgeschichtlicher Studien zum ältesten Evangelium, die in den letzten Jahren erschienen sind. Der Band fördert die inzwischen weitverbreitete Auffassung, daß Markus im Grunde ein „konservativer“ Autor ist, der auch in der für ihn zentralen Sohn-Gottes-Christologie durchaus im Rahmen der benutzten Traditionen bleibt. Diese These stellt die Summe der Ergebnisse dar, die K. in seinen Textanalysen unter ständiger Berücksichtigung der neueren Literatur gewinnt.

Im einzelnen bleiben Fragen und Vorbehalte; einige seien notiert:

Die Ausführungen zum Begriff des „Evangeliums“ (15—18) hätten noch gründlicher ausfallen können.

Sind Johannes der Täufer, Jesus und die Kirche wirklich auf einer Linie zu sehen (23)? Die Verwendung des Apostelnamens für die Zwölf in 6, 30 ist keineswegs „unexpected“ (23 Anm. 76), der noch nicht titelhafte Gebrauch ist vielmehr durch die Perikope 6, 7—13 wohl vorbereitet. Vor allem kann doch eine sehr wahrscheinlich sekundäre Lesart (die Bezeugung des Apostelnamens für 3, 14) nicht als Grundlage für eine Behauptung (nämlich die Verbindung Täufer-Jesus-Jünger) dienen.

Machen die Jünger nach der Darstellung des Markus tatsächlich Fortschritte (122)? Oder wird nicht gerade an ihrem Verhalten deutlich, daß ein wahres Erkennen Jesu die Anerkennung seiner Sendung miteinschließt?

An neuerer Literatur vermißt man z. B. W. Egger, Frohbotschaft und Lehre, Frankfurt 1976; G. Schmahl, Die Zwölf im Markusevangelium, Trier 1974.

Ein besonderes Wort muß zur Gestaltung des Buches gesagt werden; sie ist in der Tat mangelhaft:

— Die Abschnittsüberschriften sollten deutlicher vom Text abgehoben werden.

— In der Wiedergabe der Verfasseramen sollte Einheitlichkeit herrschen; schon auf der ersten Seite finden sich vier verschiedene Zitationsweisen: Eduard Schweizer; Haenchen; R. H. Lightfoot; Professor Kilpatrick; die hier an dritter Stelle erscheinende Form ist die heute übliche.

— Die unterschiedliche Schreibweise von Aufsatz- und Buchtiteln (normal und kursiv) ist eine Fehlerquelle; K. ist ihr erlegen (z. B. müßte der sechste Titel von J. Jeremias (226) kursiv gedruckt sein).

— Das Abkürzungsverzeichnis ist lückenhaft (es fehlen z. B. die in der Arbeit verwendeten Abkürzungen FTS und StANT) und irreführend (TWNT ist als Bezeichnung für den „Kittel“ vermerkt, obgleich nur dessen englische Version mit der Abkürzung TDNT verwendet wird).

— Der zweite Titel von P. Hoffmann (225) ist unvollständig angegeben.

— Allein im Literaturverzeichnis finden sich fast auf jeder Seite Schreibfehler; ihre Gesamtzahl ist erheblich.

G. Schmahl, Aachen

HÜBNER, Reinhard M.: Der Gott der Kirchenväter und der Gott der Bibel. Zur Frage der Hellenisierung des Christentums. Eichstätter Hochschulreden, Band 16. München: Minerva Publikation, 1979. 32 S. Kart.

Hier wird in kurzer, sehr verständlicher Weise die Frage gestellt und beantwortet, ob denn A. v. Harnack mit seiner Grundthese: „Der Gott der Bibel wurde dem Gott der

Philosophen zum Opfer gebracht“ (6) die Wahrheit sagt. Der Verfasser geht dieser Behauptung, gestützt auf bereits gemachte Untersuchungen (vgl. A. Grillmeier), vor allem im Hinblick auf die nicänische Formel des Homousios wie die von Basilius geschaffene trinitarische Formel „eine einzige ousia-drei Hypostasen“ nach. Er kommt in Nachfolge von Grillmeier zur Erkenntnis, daß die nicänische Formel nicht Hellenisierung, sondern „Enthellenisierung“ des Christentums sei (16). Die hier ausgesprochene Gleichwesentlichkeit von Vater und Sohn besagt — ganz entgegen den Konzeptionen der griechischen Metaphysik —, daß der transzendente Gott eben nicht nur Einheit, sondern auch Zweiheit ist. Daher die Warnung Hübners, die ebenso für die trinitarische Formel des Basilius gilt: „Es scheint aber vielen der damaligen Theologen . . . nicht vollauf bewußt geworden zu sein, daß mit der Definition von Nicaea die antike metaphysische Gotteslehre grundsätzlich verlassen war und daß das Wort „homousios“ nicht auf dieser Grundlage interpretiert werden darf“ (16). — Was die trinitarische Formel betrifft, so sagt Hübner nach ausführlichen Untersuchungen: „Betrachtet man unter dieser Rücksicht die von Basilius geschaffene trinitarische Formel . . . so sieht man, daß in ihr die zwei wesentlichen Inhalte des biblischen Gottesbegriffes verbunden sind: das unverlierbare Bei-sich-sein und das Aus-sich-heraustreten, Einheit und Zweiheit. Die Einheit oder das unverletzliche Bei-sich-sein ist die einzige ousia Gottes, die Zweiheit oder die Fähigkeit Gottes, sich einem anderen zuzuwenden, ist die Hypostase. Erst beides zusammen ergibt den christlichen Gottesbegriff . . . Philosophisch freilich läßt sich die trinitarische Formel nicht mehr erklären, weil wir eben philosophisch nur zu einem Gott gelangen, der absolut transzendent ist und nicht lieben kann, oder abstrakter ausgedrückt: weil der philosophische Gott nur Einheit, aber nie Zweiheit ist. Wer die Formel philosophisch zu interpretieren versucht, hat den wesentlichen Unterschied von christlichem und antikem Gottesbegriff nicht erfaßt. Er irrt sich in der Intention der Formel. Sie ist nicht eine metaphysische Bestimmung des Seins Gottes, sondern eine paradoxe Glaubensaussage“ (20 f.). In diesem Sinne äußerte sich auch Basilius selbst: „Denn wir wissen, daß wir kein Ende in den Diskussionen finden werden, sobald wir einmal an der Einfachheit des Glaubens gerüttelt haben, weil uns der Widerspruch immer weiter treiben wird.“

E. Sauser, Trier

KÖTTING, Bernhard: Kirchengeschichte im Wandel — Rückblick auf ein halbes Jahrhundert. — Glaubensfreiheit — Religionsfreiheit — Toleranz. Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster. Band 66. Münster: Aschendorff Verlag, 1979. 38 S. Kart. 3,— DM.

Der erste Beitrag, Köttings Abschiedsvorlesung, behandelt als besondere Kennzeichen für den Wandel der Kirchengeschichte innerhalb der letzten 50 Jahre 1. Erschließung neuer Quellen, 2. Zuwachs an Erkenntnissen, Wandel im Bild, das die Kirchengeschichte zeichnet, 3. Wandel zur geistigen Weite und Reife, 4. Wandel in der Beurteilung anderer Religionen. — Sehr markante Sätze aus diesen Darlegungen seien hier kurz angeführt, um gleichsam neugierig zu machen nach all dem, was sich um diese Feststellungen wohl rankt: „Es gibt innerhalb des Christentums keinen Ritus, kein Symbol, kein Zeichen, kein monotheistisches (nicht trinitarisches) Gebet, das sich nicht analog außerhalb des Christentums findet“, „Zuweilen wird um so heftiger auf der Forderung nach der Normbeachtung eines Leitbildes aus der Urkirche oder Frühen Kirche oder Alten Kirche insistiert, je weniger gründliche Kenntnis der ersten Jahrzehnte und Jahrhunderte vorhanden ist; eine begründete, sachlich möglichst richtige Gemeinschaftserinnerung der Kirche an ihre Anfangszeit ist — gerade für den Historiker — als Stimulus zur Erneuerung sinnvoll und unentbehrlich, als Forderung zur Gestaltbildung der Kirche jedoch unerträglich“, „Das Dekret über die Religionsfreiheit, das vom 2. Vatikanum verabschiedet wurde . . . scheint mir ein Markstein in der Kirchengeschichte zu sein“, „Es steht die Einsicht, daß in der Kirche das Bewußtsein des Eingebundenseins in den geschichtlichen Strom erhalten bleiben muß, weil der Versuch, aus dieser Kontinuität auszubrechen und einen bisher noch nie dagewesenen Neubeginn zu setzen, einem Fieberschütteln zu vergleichen wäre“. — Köting hat dann in dem zweiten Beitrag, einem Vortrag vor der Deutschen Gesellschaft in Rom, anknüpfend an die Bemerkung vom Dekret über die Religionsfreiheit des 2. Vatikanums,

dieses Thema durch die Geschichte hindurch genau verfolgt, wobei vor allem Ambrosius und Augustinus behandelt werden. Dabei stellt er einerseits fest: „Das Maß der Nötigung bzw. des Zwanges war im geschichtlichen Ablauf erheblichen Schwankungen unterworfen, aber an der Richtigkeit des Prinzips gab es keinen Zweifel. Der Verzicht auf diese Machtanwendung konnte nur erlaubt sein wegen der Gefährdung eines anderen Gutes, für das der Machthaber Sorge zu tragen hatte, etwa des Friedens. Das Toleranzproblem wurde also im Sinne einer Pflichtenkollision gelöst, bei der der Dienst an der Wahrheit den Vorrang hatte gegenüber der Einschränkung der Freiheit bei den Betroffenen“, andererseits kann er für die neueste Zeit festhalten: „In der Konstitution über die Religionsfreiheit hat das Zweite Vatikanische Konzil Begründungen für die Forderung nach Religionsfreiheit gegeben, die in der bisherigen Theologie neu sind... Das Neue besteht darin, daß Religion und Glaube, persönliche Freiheit, staatliche Ordnung früher in einer anderen Relation gesehen wurden, als die Kirche es heute tut.“ — Allerdings, diese erfreuliche Erkenntnis wird auch in einem gewissen Sinne wieder relativiert, wenn die letzten Worte dieses Vortrages lauten: „Es hat einer langen Diskussion bedurft, bis diese Forderung nach allgemeiner Religionsfreiheit so öffentlich verkündet wurde — wann das damit gesteckte Ziel erreicht wird, weiß niemand.“ — Mit anderen Worten: Es gab eine Geschichte bis zu diesem Dekret — es muß nun eine neue Geschichte der Taten geben nach diesem Dekret — hoffentlich weiß bald „jemand“, wann dieses Ziel, wenigstens halbwegs, erreicht ist. — Eine rein formale Ausstellung: Warum fehlen die Seitenzahlen?

E. Sauser, Trier

RUPERT VON DEUTZ, Lesungen über Johannes. Der geistige Sinn des Evangeliums. Übertragen von Ferdinand Emunds und Rhaban Haacke. Occidens. Horizonte des Westens. Hrsg. von Wilhelm Nyssen. Band 1. Trier: Spee-Verlag, 1977. 952 S. (2 Teilbände.) Leinen. Komplet 125,— DM.

AELRED VON RIEVAL, Über die geistliche Freundschaft. Lateinisch-deutsch. Ins Deutsche übertragen von Rhaban Haacke. Eingeleitet von Wilhelm Nyssen. Occidens. Horizonte des Westens. Hrsg. von Wilhelm Nyssen. Band 3. Trier: Spee-Verlag. 1978. 175 S. Engl. brosch. 19,80 DM.

Die reichen geistlichen Schätze der christlichen Überlieferung bleiben heute nicht zuletzt wegen mangelnder Sprachkenntnisse auch den meisten Theologen verschlossen. Übersetzungen sind dringend notwendig, wenn die Arbeit, die in die Edition der Originaltexte investiert wurde, auch über den kleinen Kreis der Spezialisten hinaus fruchtbar werden soll. Dankenswerterweise hat auch der Spee-Verlag Trier in Zusammenarbeit mit dem Kölner Pfarrer Dr. Wilhelm Nyssen sich dieses Anliegen zu eigen gemacht, zuerst in der Sophia-Reihe, die den Quellen der östlichen Theologie gewidmet ist, jetzt für die abendländische Überlieferung in der Reihe Occidens.

Die Reihe wird eröffnet mit dem Johannes-Kommentar des Rupert von Deutz (gest. um 1180). Die an den Kirchenvätern orientierte, höchst originelle heilsgeschichtlich-biblische Theologie Ruperts hat in der wissenschaftlichen Forschung der letzten Jahrzehnte immer mehr Beachtung gefunden. Bester Beweis dafür ist die von P. Rhabanus Haacke (Abtei Siegburg) besorgte, jetzt beinahe abgeschlossene Neuausgabe seiner Werke in der *Continuatio Mediaevalis* der Reihe *Corpus Christianorum*. Nachdem in den *Sources Chrétiennes* bereits eine französische Übersetzung einer Schrift Ruperts erschienen ist, war es wohl an der Zeit, daß sich auch die Deutschen mehr um einen ihrer größten Theologen kümmern. Der Johannes-Kommentar, der hier als erstes Werk Ruperts in deutscher Übersetzung vorliegt, ist ein kostbares Zeugnis seiner geistlichen Schriftauslegung und macht den Leser mit den Grundideen seiner Theologie vertraut, unter anderem mit der ausgeprägten Christozentrik und mit der umstrittenen Eucharistielehre. Weitere Übersetzungen, nämlich die des Matthäus- und des Apokalypse-Kommentars, sind in Vorbereitung.

Noch wertvoller als bloße Übersetzungen sind zweifellos zweisprachige Ausgaben. Von dieser Art ist der dritte Band der Reihe Occidens. Er enthält zwei kleine Werke des englischen Zisterzienser-Abtes Aelred von Rieval (gest. 1167), nämlich eine Abhandlung

über die geistliche Freundschaft und eine Betrachtung über den zwölfjährigen Jesus. Der lateinische Text wurde aus der kritischen Edition des *Corpus Christianorum* übernommen; die deutsche Übersetzung besorgte Rh. Haacke. Die Einleitung von W. Nyssen gibt einen Überblick über die Idee der geistlichen Freundschaft in der Geschichte des Christentums.

Die beiden hier besprochenen Bände bilden einen verheißungsvollen Auftakt der Reihe *Occidens*. Man kann sie besonders jenen empfehlen, die nach geistlicher Auslegung der Heiligen Schrift suchen, nicht zuletzt auch den Priestern, die durch die Lesungen des neuen *Breviers* Geschmack an dieser Art von spiritueller Theologie gefunden haben.

K. Reinhardt, Trier

ALBERTI MAGNI Opera Omnia. Tomus XXXIV, Pars I: Summa theologiae sive de mirabili scientia dei. Libri I Pars I: Quaestiones 1—50 A. Edidit Dionysius Siedler P. A., collaborantibus Wilhelmo Kübel et Henrico Georgio Vogels. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1978. XXXVI und 387 S. Kart. 258,— DM. Halbleder 278,— DM. Halbpapier 284,— DM.

Der vorliegende Band enthält den ersten Teil der großangelegten, durch den Tod des Autors unvollendet gebliebenen *Summa theologiae*. Es sind Quaestiones zur theologischen Erkenntnis- und Wissenschaftslehre und vor allem zur Gottes- und Trinitätslehre. Der Text dieses Werkes wurde zwar schon dreimal publiziert, 1507 in Basel, 1651 von P. Jammy in Lyon und 1895 von St. Borgnet in Paris; doch gerade der Vergleich mit den früheren Editionen zeigt um so deutlicher die Qualität und den Nutzen dieser nach den bewährten Grundsätzen des Albertus-Magnus-Instituts erarbeiteten kritischen Neuedition. Die vom Haupteditor P. Siedler sowie von P. Simon verfaßten Prolegomena geben detaillierten Aufschluß über die zwölf noch erhaltenen Codices des Werkes sowie deren Bedeutung für die Konstituierung des Textes. Darüber hinaus gehen sie auch auf die Frage der Echtheit und der Entstehungszeit des Werkes näher ein. Die manchmal gegen die Echtheit vorgebrachten Einwände, daß nämlich einige Thesen der *Summa* in auffälligem Widerspruch zu früheren Äußerungen Alberts ständen und daß das ganze Werk zudem in einer des großen Theologen fast unwürdigen Weise von der *Summa Halensis* abhängig sei, geben den Autoren der Prolegomena Gelegenheit, die Eigenart dieses Spätwerkes von Albert herauszustellen. Als terminus post quem für die Entstehung ist das Jahr 1268 anzusetzen, weil Albert mehrmals die in diesem Jahr von Wilhelm von Moerbeke übersetzte *Elementatio theologica* des Proclus zitiert. Ein weiterer, sehr interessanter Hinweis auf die Entstehungszeit und auf die Eigenart des Werkes überhaupt ist die Tatsache, daß Albert offenbar an einer Stelle (q. 3 c. 2) eine These aus der nach 1266 verfaßten *Summa theologiae* seines Schülers Thomas von Aquin anführt, ohne allerdings dessen Namen zu nennen (*quidam!*), und sie zurückweist, nämlich die These, die Einheit der Theologie ergebe sich daraus, daß alle ihre Objekte unter die Form des *revelabile* fielen.

Mit dem Dank an die Editoren für diese hervorragende Ausgabe des ersten Teils der *Summa theologiae* Alberts verbindet sich gerade in diesem Jahr, wo wir den 700. Todestag des großen Theologen feiern, der Wunsch, daß die Edition zügig voranschreite.

K. Reinhardt, Trier

LOHR Ch. (ed.), *Themistii libri paraphraseos in Aristotelem, interprete Hermolao Barbaro* (= *Commentaria in Aristotelem graeca, versiones latinae*, XVIII 1—7). 8°. XI und 234 S. Nachdruck der Ausgabe Venedig 1499; Frankfurt/Main, 1978. Minerva GmbH. Lw. 130,— DM.

Die Bedeutung des vorliegenden Nachdrucks läßt sich nur dann richtig erfassen, wenn man sich kurz die Geschichte des Aristotelismus in Erinnerung ruft. Aristoteles hat bekanntlich das abendländische Denken nachhaltig beeinflusst. Um sein Werk der jeweiligen Zeit zu erschließen, entstand im Lauf der Geschichte eine umfangreiche Kommen-

tarliteratur. Es waren vor allem die griechischen Kommentare, die in syrischen, arabischen und vor allem in lateinischen Übersetzungen das Aristotelesverständnis des Westens prägten. Ihr Einfluß erfolgte in zwei Phasen. Im 13. Jahrhundert wurden einige wenige griechische Kommentare ins Lateinische übertragen (Wilhelm von Moerbeke); das Gesamtverständnis des Aristoteles allerdings wurde damals durch die islamische Überlieferung bestimmt. Eine neue Welle des griechischen Aristotelismus erreichte die lateinische Welt in der Zeit der Renaissance. Jetzt wurden fast alle griechischen und byzantinischen Kommentare ins Lateinische übersetzt. So wurde die Grundlage für ein ganz neues und umfassendes Aristotelesverständnis geschaffen.

Diese Geschichte des Aristotelismus wurde bisher vor allem durch zwei große Editionen erschlossen. Die Preußische Akademie der Wissenschaften in Berlin hat 1882—1909 die griechischen Fassungen der meisten dieser Kommentare publiziert. Die lateinischen Übersetzungen des Mittelalters werden gegenwärtig als *Corpus latinum commentariorum in Aristotelem graecorum* vom Centre De Wulf-Mansion (Löwen) ediert. Was noch fehlt, ist eine Sammlung der Renaissance-Kommentare. Diese sind zwar damals im Druck erschienen, heute aber nur schwer greifbar. Darum will der Minerva-Verlag in handlichen, leicht lesbaren Nachdrucken das ganze *Corpus*, der Kommentare vorlegen (Titel: *Commentaria in Aristotelem graeca. Corpus versionum latinarum sexto decimo saeculo impressarum*) und durch moderne Einführungen ihr Verständnis erleichtern. Leiter des Unternehmens ist Professor Charles H. Lohr, Direktor des Raimundus-Lullus-Instituts der Universität Freiburg i. Br., der sich durch sein Repertorium der lateinischen Aristoteles-Kommentare des Mittelalters und der Neuzeit als einer der besten Kenner der Materie ausgewiesen hat.

Der erste nun vorliegende Band (= Bd. XVIII des *Corpus*) enthält sieben Aristoteles-Paraphrasen des Themistius und des Pseudo-Themistius in der lateinischen Übersetzung von Hermolaus Barbarus (1453—1493). Diese Übersetzung, die bis 1570 allein 15 Editionen erlebte, wird hier in der zweiten Ausgabe von 1499 nachgedruckt. In der Einleitung gibt Ch. Lohr wertvolle Hinweise auf die Textgeschichte, auf die Stellung des Werkes in der Tradition des Aristotelismus sowie auf die Wirkungsgeschichte (Einfluß des *De-anima*-Kommentars auf Pomponazzis Lehre von der Unsterblichkeit der Seele!).

Hoffentlich gelingt es Herausgeber und Verlag, bald das gesamte *Corpus* der Kommentare vorzulegen.

K. Reinhardt, Trier

CONFESSIO AUGUSTANA UND CONFUTATIO. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche. Internationales Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des *Corpus Catholicorum* in Augsburg vom 3. bis 7. September 1979. In Verbindung mit Barbara Hallensleben herausgegeben von Erwin Iserloh. Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 118. Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. 1980. XII und 749 S. Kart. 124,— DM.

Im Hinblick auf das Jubiläumsjahr 1980 lud die Gesellschaft zur Herausgabe des *Corpus Catholicorum* nach Augsburg ein. Es kamen an die 100 Wissenschaftler aus dem In- und Ausland und berieten über den Augsburger Reichstag von 1530, vor allem über das dort verlesene Grundbekenntnis der Lutheraner, die *Confessio Augustana*, und die katholische Widerlegungsschrift, die *Confutatio*. Die Referate und Diskussionen wurden in dem vorliegenden Band, der Hubert Jedin zur Vollendung des 80. Lebensjahres gewidmet ist, veröffentlicht. Ein Personen- sowie ein Sach- und Ortsregister erleichtern das Studium.

Nach Iserloh bedeutet die Sparsamkeit der Aussage in CA und *Confutatio* auch Offenheit und Chance und konnte auf dem Augsburger Symposium ein voller Konsens erreicht werden bezüglich Rechtfertigung, Taufe und Buße, dagegen nicht hinsichtlich des Kirchenbegriffes, der Amtsfrage und des Abendmahles.

Wie zahlreiche andere Veröffentlichungen der letzten Jahre, z. B. das Werk: *Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen*. Paderborn — Frankfurt 1980, zeigt das hier vor-

gestellte Buch, wie intensiv das Augustana-Jubiläum den ökumenischen Dialog, zumal zwischen Lutheranern und Katholiken, gefördert hat.

H. Schützeichel, Trier

LEHMANN, Karl: *Theologie der Befreiung*. Einsiedeln: Johannes Verlag. 1977. 196 S. Kart. o. Pr.

Das Buch enthält vier Vorträge, die auf der Tagung der Internationalen Theologenkommission in Rom vom 4. bis 9. Oktober 1976 gehalten wurden. Beigefügt ist das Schlußdokument der Vollversammlung in deutscher Übersetzung.

1. Das einleitende Referat von Karl Lehmann beschäftigt sich mit „Methodologisch-hermeneutischen Problemen“ der Theologie der Befreiung. Er geht aus von einer Begriffsbestimmung des Terminus „Befreiung“ und zeigt, daß Theologie der Befreiung keineswegs ein neues Teilgebiet der Theologie ist, sondern eine neue Weise, Theologie insgesamt zu betreiben auf der Grundlage des praktischen Engagements des Theologen. Im weiteren Verlauf des Referates wird der Begriff der Befreiung dann nochmals von dem ökonomischen Schlüsselbegriff der „dependencia“ (Abhängigkeit) schärfer definiert und damit gleichzeitig den Sozialwissenschaften ihre Rolle als Vermittlerin des „Schreis der Unterdrückten“ zugewiesen. Karl Lehmann stellt allerdings auch deutlich die Probleme eines solchen „praktischen“ theologischen Ansatzes heraus, denn die theologische Praxis allein und ihre Effizienz können nicht einzige Norm sein, da Theologie vor allem der Wahrheit verpflichtet ist. Grundlage des Handelns muß in jedem Falle die Liebe sein, die allerdings zur Parteilichkeit verpflichten kann. Gewarnt wird weiterhin vor einer nicht voll reflektierten Übernahme sozialwissenschaftlicher und ökonomischer Begriffe, die so mehr Verwirrung als Klärung verursachen können.

2. Der Vortrag von Heinz Schürmann spürt den biblischen Grundlagen einer Theologie der Befreiung nach, wobei es vor allem um das Verhältnis von ntl. Eschatologie und geschichtlicher Futurologie geht. Er zeigt zunächst das auffällige Schweigen des NT zur Zukunftsaufgabe des Menschen in der Geschichte im Gegensatz zur Beredsamkeit des AT dazu, dessen Gründe in der Situation der Urgemeinde zu suchen seien. Dieses Schweigen sei jedoch durchaus beredt, da das NT zwar nicht über eine Futurologie des Menschen rede, aber doch Verhaltensmodelle anbiete.

3. Olegario Gonzáles de Cardedal leistet einen Beitrag zur Ekklesiologie einer Befreiungstheologie, soweit überhaupt von einer solchen gesprochen werden kann, da Befreiungstheologie ja kein Lehrgebäude darstellt. Ausgehend von den mehr „transkonziliaren“ als „nachkonziliaren“ Ekklesiologien des letzten Jahrzehnts beschreibt er das neue Selbstverständnis der Kirche, für das der Ort der Entstehung einer authentischen Ekklesiologie die Praxis, das heißt in concreto die Politik ist. Die Praxis verifiziert die Ekklesiologie. Als Ideal wird eine Kirche vorgeschellt, die trotz ihrer Treue zur Tradition frei ist, ständig Neues zu erproben und aufzunehmen.

Auf die Probleme einer solchen Ekklesiologie geht Cardedal in einer ausführlichen kritischen Würdigung ein.

4. Der abschließende Beitrag von Hans Urs von Balthasar stellt einige „Heilsgeschichtlichen Überlegungen zur Befreiungstheologie“ an. Er skizziert in den Vorbemerkungen Form, Inhalt und Methode der katholischen Theologie als notwendigerweise universal, einheitlich und die Selbstausslegung Gottes in Jesus Christus beachtend.

Der Hauptteil stellt vier Hauptartikulationen der Heilsgeschichte heraus: Befreiung und Heil im AT, Struktur Israels und der Kirche, die Säkularisierung des atl. Messianismus als ein theologisches Prinzip der Weltgeschichte und der daraus resultierende Einsatz des Christen in den eigenständigen weltlichen Strukturen.

Der Wert des Buches liegt darin, daß es kundige Beiträge aus verschiedensten Blickwinkeln zu einem aktuellen und vieldiskutierten, einer Lösung jedoch noch nicht sehr nahen Thema, vereint.

H. Drobner, Mainz

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

- BESIER, Gerhard (Hrsg.): Preußischer Staat und Evangelische Kirche in der Bismarckära. Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte Band 25. Gütersloh: Verlagshaus Gerd Mohn. 1980. 132 S. Kart. 24,— DM.
- COLQUHOUN, Frank: Glaubensfragen unter der Lupe. Bibel — Kirche — Gemeinde Band 14. Konstanz: Christliche Verlagsanstalt. 1980. 190 S. Kart. 10,80 DM.
- DANTINE, Wilhelm: Der Tod — eine Herausforderung zum Leben. Erwägungen eines Christen. Gütersloher Taschenbücher/Siebenstern Band 373. Gütersloh: Verlagshaus Gerd Mohn. 1980. 128 S. Kart. 12,80 DM.
- DEUSER, Hermann: Dialektische Theologie. Studien zu Adornos Metaphysik und zum Spätwerk Kierkegaards. Gesellschaft und Theologie. Fundamentaltheologische Studien Band 1. Mainz: Matthias Grünewald Verlag und München: Christian Kaiser Verlag. 1980. 336 S. Kart. 39,— DM.
- BERCKER, Edmund zum 3. Mai 1980. Festschrift von Freunden und Mitarbeitern des Unternehmens. Kevelaer. 1980. 46 S.
- EXEGETISCHES WÖRTERBUCH ZUM NEUEN TESTAMENT, hrsg. von Horst Balz und Gerhard Schneider Band I, Lieferung 9 (Spalte 1025—1132). Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer. 1980. 88 S. Br. mit Einbanddecke.
- FISCHER, Karl Martin: Das Ostergeschehen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1980. 124 S. Kart. 19,80 DM.
- FISCHER-WOLLPERT, Rudolf: Wege ins Wirkliche. Selbstverwirklichung und Grundtugenden. Trier: Paulinus-Verlag. 1979. 186 S. Kart. 16,80 DM.
- GABORIAU, Florent: Hans Küng. Problèmes posés. Collection „Avec“. Paris: FAC. 1980. 82 S.
- HEISER, Lothar: Die Responsa ad consulta Bulgarorum des Papstes Nikolaus I. (858—867). Trierer Theologische Studien Band 36. Trier: Paulinus-Verlag. 1979. 503 S. Kart. 84,— DM.
- HÜRTE, Heinz: Vorurteil und Vernunft. Leitbegriffe der politischen Diskussion in der Epoche der demokratischen Revolution. München: Minerva Publikation. 1979. 23 S. 6,80 DM.
- KANTZENBACH, Friedrich Wilhelm: Einheitsbestrebungen im Wandel der Kirchengeschichte. Studienbücher Theologie. Kirchen- und Dogmengeschichte. Gütersloh: Verlagshaus Gerd Mohn. 1979. 139 S. Kart. 24,— DM.
- KATTERLE, Siegfried — RICH, Arthur (Hrsg.): Religiöser Sozialismus und Wirtschaftsordnung. Gütersloher Taschenbücher/Siebenstern Band 374. Gütersloh: Verlagshaus Gerd Mohn. 1980. 128 S. Kart. 12,80 DM.
- KLAUSNITZER, Wolfgang: Päpstliche Unfehlbarkeit bei Newman und Döllinger. Ein historisch-systematischer Vergleich. Innsbrucker theologische Studien Band 6. Innsbruck: Tyrolia Verlag. 1980. 280 S. Kart. 54,— DM.
- KLOSTERMANN, Ferdinand — MÜLLER, Josef (Hrsg.): Pastoraltheologie. Ein entscheidender Teil der josephinischen Studienreform. Ein Beitrag zur Geschichte der praktischen Theologie. Freiburg: Herder Verlag. 1979. 244 S. Pp. 28,80 DM.
- KRÄMER, Peter: Warum und wozu kirchliches Recht? Zum Stand der Grundlagendiskussion in der katholischen Kirchenrechtswissenschaft. Canonistica. Beiträge zum Kirchenrecht Band 3. Trier: Paulinus-Verlag. 1979. 28 S. Kart. 7,80 DM.

- PIACENTINI, Ernesto: P. Leone Veuthey (1896—1974). Profilo biografico — elenco delle opere. Roma. 1979.
- QUADFLIEG, Josef (Hrsg.): Etwas mehr Mensch. Beiträge zur religionspädagogischen Fort- und Weiterbildung für den Elementarbereich, die Primarstufe und die Sekundarstufen I und II. Mit einem Bericht über den Religionspädagogischen Diözesankongreß aus Anlaß des zehnjährigen Bestehens des Katechetischen Instituts Trier. Trier: Paulinus-Verlag. 1979. 304 S. Kart. 34,80 DM.
- RENDTORFF, Trutz: Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie Band I. Theologische Wissenschaften Band 13,1. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer. 1980. 148 S. Kart. 22,— DM.
- RUSS, Rainer (Hrsg.): Gott bei den Tänzern und Narren. Trier: Paulinus-Verlag. 1979. 127 S. Kart. 34,80 DM.
- SCHÄFER, Philipp: Einführung in das Glaubensbekenntnis. Topos-Taschenbuch 83. Mainz: Matthias Grünewald Verlag. 1979. 120 S. Kart. 6,80 DM.
- SCHEFFCZYK, Leo: Kursänderung des Glaubens? Theologische Bilanz zum Fall Küng. Stein am Rhein: Christiana-Verlag. 1980. 96 S. Pp. 7,80 DM.
- SCHMITZ, Heribert: Reform des kirchlichen Gesetzbuches. Codex Iuris Canonici 1963—1978. 15 Jahre Päpstliche CIC-Reformkommission. Canonistica. Beiträge zum Kirchenrecht Band 1. Trier: Paulinus-Verlag. 1979. 119 S. Kart. 26,80 DM.
- SCHMITZ, Heribert: Tendenzen nachkonziliarer Gesetzgebung. Sichtung und Wertung. Canonistica. Beiträge zum Kirchenrecht Band 2. Trier: Paulinus-Verlag. 1979. 50 S. Kart. 13,80 DM.
- SCHNEIDER, Stefan: Die „kosmische“ Größe Christi als Ermöglichung seiner universalen Heilswirksamkeit an Hand des kosmogonischen Entwurfes Teilhard de Chardins und der Christologie des Nikolaus von Kues. Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft Band VIII. Münster: Aschendorff Verlag. 1979. 544 S. Kart. 148,— DM.
- SIMON, Jadzia: Gespräche mit Gott. Gebete für stille Stunden. Trier: Paulinus-Verlag. 1980. 264 S. Kart. 16,80 DM.
- STEICHELE, Hans-Jörg: Der leidende Sohn Gottes. Eine Untersuchung einiger alttestamentlicher Motive in der Christologie des Markusevangeliums. Münchener Universitätsschriften. Katholisch-Theologische Fakultät. Biblische Untersuchungen Band 14. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet. 1980. 348 S. Kart. 45,— DM.
- TASCHEN-Tutor: Neues Testament von Hans Weder-Altherr. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1980. Kart. 36,— DM.
- THON, Nikolaus: Ikone und Liturgie. Sophia. Quellen östlicher Theologie Band 19. Trier: Paulinus-Verlag. 1979. 294 S. Kart. 39,80 DM.
- WICHMANN, Jürgen (Hrsg.): Gebrauchsanweisung für eine junge alte Stadt — Trier — Ein Stadtführer. Trier: Spee-Verlag. 1980. 184 S. Kart. 9,80 DM.

Die bahnbrechend neue Orientierung
zu den Brennpunkten des gegenwärtigen Lebens

CHRISTLICHER GLAUBE IN MODERNER GESELLSCHAFT

Enzyklopädische Bibliothek
in 30 Teilbänden
Herausgegeben von
Franz Böckle,
F.-X. Kaufmann, Karl Rahner,
Bernhard Welte

Das großangelegte neue Werk bietet:

- eine weitgespannte Brücke des Dialogs zwischen Glaubenserfahrung und modernem Weltverständnis: erstmals in so umfassender enzyklopädischer Form;
- in 100 zentralen Leitthemen das heute notwendige Lebenswissen: konzentriert, klar orientierend, immer im Blick auf den Menschen heute;

Im Herbst 1980
erscheinen
die ersten Teilbände



- die dringend erforderte Antwort auf die geistigen Herausforderungen der Gegenwart: neu erarbeitet von über 100 kompetenten Fachleuten;
- eine praktische Ergänzung zu den bekannten theologischen Lexika: weil für die Lösung der Probleme von heute das Wissen von gestern nicht ausreicht.

**Ausführlich informiert Sie
Ihr Buchhändler oder
Verlag Herder (Abt. 297), 7800 Freiburg**

Jadzia Simon

Gespräche mit Gott

Gebete für stille Stunden

264 Seiten, kart., 16,80 DM

Jadzia Simon ist gebürtige Polin. Durch ihre Mitwirkung in der Altenarbeit hat sie die Notwendigkeit eines „persönlichen“ Gebetbuches erkannt. Das ökumenische Buch soll allen Menschen, die dem Alltagstrott entfliehen wollen, eine Hilfe sein, wie man sich zu Gott erhebt, wie man sich auf ganz unkonventionelle, einfache Weise mit Gott unterhält und ihm von seinen Nöten, Freuden und Vorhaben erzählt. Die zusammengestellten Texte und Gebete entsprechen dem Bedürfnis eines gläubigen Christen.



Durch jede Buchhandlung

PAULINUS-VERLAG TRIER

Helmer Ringgren/Walther Zimmerli

Sprüche, Prediger

3., neubearbeitete Auflage (Das Alte Testament Deutsch, Band 16,1).
249 Seiten, kartoniert, etwa 26,- DM

„Durch Betonung der Schwerpunkt- und Schlüsselgedanken, theologische Vertiefung und Ausblicke auf das christliche Dasein erhält das Buch neben dem offengebarungsgeschichtlichen auch ein

psychologisches Interesse. Es trägt zur Rehabilitation der oft wenig geschätzten alttestamentlichen Weisheit innerhalb der Gesamt-offenbarung bei.“

Theologische Revue

Hans Weder-Altherr

Taschen-Tutor Neues Testament

220 Karten, Klebebindung, 36,- DM

In dieser Lernhilfe sind Zeitgeschichte, Bibelkunde, Einleitungs- und Methodenfragen, Theologie und Hermeneutik integriert.

Inhalt: 1. Zeitgeschichte / Umwelt des Neuen Testaments / 2. Jesus von Nazareth / 3. Die Urgemeinde

/ 4. Paulus / 5. Die synoptischen Evangelien und die Apostelgeschichte / 6. Das johanneische Schrifttum / 7. Die übrigen Schriften des NT / 8. Die Geschichte des Urchristentums / 9. Gattungen, Text, Kanon, hermeneutische Probleme.

V&R

Vandenhoeck & Ruprecht · Göttingen



BIBLISCHE BASIS BÜCHER

Eine Bibliothek, die jeden Interessierten orientieren und informieren kann. Die einzelnen Bände stehen für sich selbst, das Gesamtwerk erschließt den Zugang zur Schrift mit heutigen Methoden, gibt eine Bestandsaufnahme, orientiert auch den Fachmann.

Die Reihe ist in 10 Bänden geplant, die in etwa halbjährlichen Abständen erscheinen, sie wird von Eugen Sitarz herausgegeben und erscheint in Gemeinschaft mit dem Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart.

Bereits erschienen sind:

Band 3

Bernhard Lang
Ein Buch wie kein anderes

Einführung in die kritische
Lektüre der Bibel

244 Seiten. Paperback. 26,- DM

Bei Bestellung der Reihe im
Abonnement 22,- DM

Band 6

Otto Knoch
Begegnung wird Zeugnis

Werden und Wesen
des Neuen Testamentes

260 Seiten. Paperback. 26,- DM

Bei Bestellung der Reihe im
Abonnement 22,- DM

Erhältlich in Ihrer Buchhandlung!

Verlag Butzon & Bercker · Kevelaer

Neue Bücher

AUSWAHL

'80

Konzilien- geschichte

Konziliengeschichte

Herausgegeben von
Walter Brandmüller
Reihe A Darstellungen
**Die Synoden Chinas,
Indochinas, Koreas
und Japans**

Von Josef Metzler
ca 550 Seiten, Leinen,
ca DM 136,-
ISBN 3-506-74680-4

Subskriptionsangebot

- 1 bei Abnahme der gesamten Konziliengeschichte beträgt der Preis für diesen Band ca. DM 108,-
- 2 Subskriptionsangebot bis 31. 12. 1980 für diesen Band allein ca. DM 122,-

Aurelius Augustinus
Der Gottesstaat
Lateinisch-deutsch.
Eingeleitet und übersetzt
von Carl Johann Perl
2 Bände in Kassette,
ca. 2000 Seiten, geb.
ca. DM 140,-
ISBN 3-506-70470-2

Remigius Bäumer (Hrsg.)
Reformatio Ecclesiae
Beiträge zu kirchlichen
Reformbemühungen von
der Alten Kirche bis zur
Neuzeit.
Festgabe für Erwin Iserloh.
1980 989 Seiten, Leinen
DM 180,-
ISBN 3-506-77135-3

Romano Guardini
Der Herr
Betrachtungen über die
Person und das Leben
Jesu Christi.
14. Auflage 1980
(Unveränderter Nachdruck
der 13. Auflage 1964)
XI, 680 Seiten, Leinen,
DM 48,-
ISBN 3-506-73453-9

Romano Guardini
**Wahrheit des Denkens
und Wahrheit des Tuns**
Notizen und Texte 1924 -
1965
1980. 136 Seiten, kart
DM 12,80
ISBN 3-506-73454-7

Herbert Jochum,
Heinz Kremers (Hrsg.)
**Juden, Judentum und
Staat Israel im christ-
lichen Religionsunter-
richt in der Bundes-
republik Deutschland**
Untersuchungen im Rah-
men des Forschungs-
schwerpunkts „Geschichte
und Religion des Juden-
tums“ an der Universität
Duisburg - Gesamthochschule.
1980. 192 Seiten, kart.
DM 17,80.
ISBN 3-506-74235-3

Franz Georg Untergaßmair
**Kreuzweg und
Kreuzigung Jesu**
Ein Beitrag zur luka-
nischen Redaktionsge-
schichte und zur Frage
nach der lukanischen
„Kreuzestheologie“
VIII, ca. 240 Seiten, kart.
ca. DM 36,-
ISBN 3-506 76260-5
= Paderborner Theologische
Studien, Band 10

Winfried Weier
Nihilismus
Geschichte, System,
Kritik
1980. 387 Seiten, kart.
DM 38,-
ISBN 3-506-70189-4
= Abhandlungen zur
Philosophie, Psychologie,
Soziologie der Religion
und Ökumenik

Schöningh

Ferdinand Schöningh Postfach 2540, 4790 Paderborn

PETER KRÄMER/JOHANNES MOHR

Charismatische Erneuerung der Kirche

Chancen und Gefahren

153 Seiten, 8°, kart., 16,80 DM.

1966 begann in der kath. Kirche Nordamerikas ein geistiger Aufbruch, der 1972 auch auf Deutschland übergriff. Anfangs sprach man von „Pfingstbewegung“, heute von „charismatischer Erneuerung“. Hier geht es um die historische Analyse und um die kirchenrechtliche Wertung. Die Verfasser erarbeiten wichtige Aspekte, die für die charismatische Erneuerung von Bedeutung sind und zur uneingeschränkten Annahme in der Kirche beitragen können. Ferner werden Wesen und Struktur der Kirche erörtert mit dem Ziel, Kriterien und Maßstäbe zur Abgrenzung innerkirchlicher Aufbrüche gegenüber sektenhafter Gruppierungen zu gewinnen.

Durch jede Buchhandlung



**Paulinus-Verlag
Trier**

Postfach 30 40 · Telefon (06 51) 4 61 71

CS 13. Dez. 1980
Seminar Clericalis
X 21 935 F

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit der
Katholisch-Theologischen Fakultät der
Universität Mainz

Heft 4

Oktober, November, Dezember 1980

89. Jahrgang Pastor bonus

ISSN 0041-2945

Paulinus-Verlag

Alfons Weiser, Vallendar
Kooperative Pastoral

Gerhard Schneider, Bochum
Christologische Aussagen
des Credo

Franz Courth, Vallendar
Hasenhüttls Kritische Dogmatik

Andres Barcala, Madrid
Theologie in Spanien

Karl Haaß, Bonn
Der „heilige Doktor von Moskau“

Neue theologische Literatur

INHALT

Alfons Weiser: Neutestamentliche Grundlagen einer kooperativen Pastoral	265—281
Gerhard Schneider: Christologische Aussagen des „Credo“ im Lichte des Neuen Testaments	282—292
Franz Courth: Nur ein anderer Weg der Dogmatik? Zu G. Hasenhüttls Kritischer Dogmatik	293—317
Andres Barcala: Die Entwicklung der Theologie in Spanien seit dem II. Vatikanischen Konzil	318—335

Kleinerer Beitrag

Karl Haaß: „Beeilt euch, Gutes zu tun!“ Zum 200. Geburtstag des „heiligen Doktors von Moskau“ (1780—1853)	
Besprechungen	343—344

Die Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. P. Dr. Alfons Weiser SAC, Pallottistraße 3, 5414 Vallendar/Rhein
 Prof. Dr. Gerhard Schneider, Hustadtring 65, 4630 Bochum-Querenburg
 Prof. P. Dr. Franz Courth SAC, Pallottistraße 3, 5414 Vallendar/Rhein
 Andres Barcala, Madrid, Institut „Francisco Suárez“
 Karl Haaß, Am Alten Friedhof 13, 5300 Bonn 1

Schriftleiter: Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Trier

Anschrift der Schriftleitung: Auf der Jüngt 1, D-5500 Trier

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus-Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH, Postfach 30 40, D-5500 Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

Erscheinungsweise und Preise: Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8. und 15. 11. Jahresabonnement 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 43,— DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Zustellgebühr.

Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form — durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren — reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benutzte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

INHALT DES JAHRGANGS 1980

I. Aufsätze

BARCALA, Andres: Die Entwicklung der Theologie in Spanien seit dem II. Vatikanischen Konzil	318—335
BUJOT, Bénézet: Die Aktualität des Thomas von Aquin in der heutigen Moraltheologie	118—125
COURTH, Franz: Nur ein anderer Weg der Dogmatik? Zu G. Hasenhüttls Kritischer Dogmatik	293—317
FOX, Helmut: Überlegungen zu einer Didaktik der Korrelation	177—194
LAUB, Franz: Falsche Verfasserangaben in neutestamentlichen Schriften. Aspekte der gegenwärtigen Diskussion um die neutestamentliche Pseudepigraphie	228—242
LE BRUN, Jacques: Das Entstehen der historischen Kritik im Bereich der religiösen Wissenschaften im 17. Jahrhundert	100—117
RITTGEN, Paul: Schülerorientierter Bibelunterricht. Eine didaktische Möglichkeit heutigen Bibelunterrichts — aufgezeigt an einem Unterrichtsbeispiel	126—141
ROCK, Martin: Katholische Kirche und die Problematik von Krieg und Frieden	218—227
SCHNEIDER, Gerhard: Christologische Aussagen des „Credo“ im Lichte des Neuen Testaments	282—292
SCHREINER, Josef: Gastfreundschaft im Zeugnis der Bibel	50—60
SOCHA, Hubert: Die Seelsorgeberufe des Pastoral- und Gemeindereferenten	1—34
SOCHA, Hubert: Das Dienstrecht der Pastoralreferenten(innen) und Gemeindereferenten(innen) im Bistum Trier	85—99; 195—217
WEISER, Alfons: Neutestamentliche Grundlagen einer kooperativen Pastoral	265—281
ZELLER, Die Versuchungen Jesu in der Logienquelle	61—73
ZIEGLER, Josef Georg: Moraltheologische Kriterien für eine gesetzliche Regelung der Organtransplantation	35—49

II. Kleinere Beiträge

HAASS, Karl: „Beeilt euch, Gutes zu tun!“ Zum 200. Geburtstag des „heiligen Doktors von Moskau“ (1780—1853)	336—342
KRÄMER, Peter: Bischofswahl heute — im Bistum Trier	243—247
ROCK, Martin: Umweltbewußtsein in ethischer Sicht	149—151
SCHÜTZEICHEL, Heribert: Glaubenshilfen aus Südamerika	142—148

III. Neue theologische Literatur

AELRED VON RIEVAL: Über die geistliche Freundschaft (Reinhardt)	253—254
ALBERTI MAGNI Opera Omnia. Tomus XXXIV, Pars I: Summa theologiae sive de mirabili scientia dei. Libri I Pars I: Quaestiones 1—50 (Reinhardt)	254
ALTANER, Berthold — STUIBER, Alfred: Patrologie. 8., durchgesehene und erweiterte Auflage (Sausser)	344
BOHLEN, Reinhold: Der Fall Nabot (Groß)	154—155
CONFESSIO AUGUSTANA UND CONFUTATIO (Schützeichel)	255—256
CRÜSEMANN, Frank: Der Widerstand gegen das Königtum (Haag)	248—249
DER ANTICHRIST UND DIE FÜNFZEHN ZEICHEN VOR DEM JÜNGSTEN GERICHT (Sausser)	161
DER WERDENER PSALTER (Sausser)	156—157
EGGER, Hanna: Weihnachtsbilder im Wandel der Zeit (Sausser)	159—160
GERHARTL, Gertrud: Der Dom zu Wiener Neustadt 1279 bis 1979 (Sausser)	161—162
GOTT NACH AUSCHWITZ. Dimensionen des Massenmords am jüdischen Volk (Schützeichel)	164
GUITTON, Jean: Zwischen den Zeilen des Evangeliums (Schmahl)	249
GUNNEWEG, Antonius H. J.: Geschichte Israels bis Bar Kochba (Dommershausen)	74—75
HEMMERLE, Klaus: Glauben — wie geht das? (Schützeichel)	80
HILBERATH, Bernd Jochen: Theologie zwischen Tradition und Kritik (Schützeichel)	79

HOFFSÜMMER, Willi: Glaube trägt. Kleiner Katechismus für junge und erwachsene Christen (Bodewig)	162
HÜBNER, Reinhard M.: Der Gott der Kirchenväter und der Gott der Bibel (Sausser)	251—252
KAHLEFELD, Heinrich (Hrsg.): Schriftauslegung dient dem Glauben (Schützichel)	80
KAZMIERSKI, Carl R.: Jesus, the Son of God (Schmahl)	250—251
KEEL, Othmar: Jahwes Entgegnung an Ijob (Haag)	76
KIRCHE UND BIBEL. Festgabe für Bischof Eduard Schick (Schmahl)	249—250
KÖTTING, Bernhard: Kirchengeschichte im Wandel (Sausser)	252—253
KRÄMER, Helmut: Griechischer Kursus. Einführung in die griechische Sprache II (Dommershausen)	156
KUSS, Otto: Der Römerbrief: Dritte Lieferung (Schmahl)	343—344
LAURUHN, Heinz — SCHEIBE, Emil: Gott in Gittern — eine christliche Kritik an unserer Zeit (Sausser)	160
LEHMANN, Karl: Theologie der Befreiung (Drobner)	256
LOHR, Ch. (ed.): Themistii libri paraphraseos in Aristotelem, interprete Hermolao Barbaro (Reinhardt)	254—255
MADEY, Johannes (Hrsg.): Es preise alle Schöpfung den Herrn (Sausser)	344
MAIER, Johann: Die Tempelrolle vom Toten Meer (Dommershausen)	156
MERKEL, Helmut: Die Pluralität der Evangelien (Sausser)	76—77
MERKLEIN, Helmut: Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip (Schmahl)	343
MIGUEZ BONINO, José: Theologie im Kontext der Befreiung (Drobner)	162—163
MÖRSBORG, Klaus: Lehrbuch des Kirchenrechts III (Socha)	163—164
PAVEL, Falk-Giselher: Die klientenzentrierte Psychotherapie (Hammers)	152
PELEKANIDIS, S. M. — CHRISTOUM, P. C. — TSIOUMIS, Ch. — KADAS, S. N.: Die Buchmalereien des Berg Athos (Sausser)	161
POHLMANN, Karl-Friedrich: Studien zum Jeremiabuch (Haag)	75
ROCK, Martin: Anarchismus und Terror (Bogerts)	152—153
RUPERT VON DEUTZ: Lesungen über Johannes (Reinhardt)	253—254
SCHÖPFER, Hans: Lateinamerikanische Befreiungstheologie (Schützichel)	163
SEEBASS, Horst: Geschichtliche Zeit und theonome Tradition in der Joseph-Erzählung (Haag)	248
SIEBEN, Hermann Josef: Die Konzilsidee der Alten Kirche (Sausser)	77—78
SMEND, Rudolf: Die Entstehung des Alten Testaments (Dommershausen)	74
STECK, Odil Hannes: Welt und Umwelt (Haag)	76

STIERLIN, Henri: Die Visionen der Apokalypse — Mozarabische Kunst in Spanien (Sausser)	157
SUTTNER, Ernst Christoph: Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänen (Sausser)	78—79
UNKEL, Elisabeth: Musikbuch Religion (Lorscheid)	80
WEITZMANN, Kurt: Die Ikone — 6. bis 14. Jahrhundert (Sausser)	157—158
WLOSOK, Antonie (Hrsg.): Römischer Kaiserkult (Sausser)	158—159

Neutestamentliche Grundlagen einer kooperativen Pastoral*

Unter kooperativer Pastoral wird in den folgenden Ausführungen eine solche Weise der kirchlichen Heilssorge verstanden, in der ein möglichst hohes Maß der Mitbeteiligung aller Christen in einer Vielfalt von Diensten und Dienstämtern gewährleistet ist und deren Träger ihre je eigene Aufgabe in möglichst enger Zusammenarbeit mit anderen wahrnehmen¹.

Das II. Vatikanische Konzil hat eindringlich den Gemeinschafts-Charakter der Kirche, die Verbundenheit der Glaubenden untereinander und die Teilhabe aller Getauften am Sendungsauftrag der Kirche betont². Es hat die Notwendigkeit eines intensiveren Miteinanders der Amtsträger untereinander, aber auch zwischen ihnen und allen Mitarbeitern hervorgehoben. Darüber hinaus hat es eine Entwicklung angebahnt, die zur Wiederbelebung des Ständigen Diakonates, zur Bildung neuer Gremien der Mitverantwortung und zur Einrichtung neuer ehrenamtlicher und hauptberuflicher pastoraler Dienste geführt hat. Zu den neu geschaffenen Gremien gehören in der Bundesrepublik die Pfarrgemeinderäte, Regional- und Diözesanräte³; zu den neuen ehrenamtlichen Diensten zum Beispiel die Kommunionhelfer⁴, und zu den hauptberuflich wahrgenommenen die Pastoralreferenten, Gemeindereferenten und Gemeindeglieder⁵. In allen genannten Gremien

* Erweiterte Fassung eines Vortrags, gehalten anlässlich einer Festakademie an der Theologischen Hochschule der Pallottiner in Vallendar.

¹ Die Sozialpsychologen verwenden verschiedene Begriffe der Kooperation. Vgl. H. FEGGER, Gruppensolidarität und Konflikt, in: Handbuch der Psychologie, Bd. 7: Sozialpsychologie, II, Göttingen 1972, 1595—1653, hier 1608 f.

² Vgl. bes. LG; CD; PO; AA; GS. — O. SAIER, „Communio“ in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils (MThStkan 32), München 1973. — H. WIEH, Konzil und Gemeinde. Eine systematisch-theologische Untersuchung zum Gemeindeverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils in pastoraler Absicht (FThSt 25), Frankfurt/M. 1978, 188—196; 207—211.

³ Vgl. Beschluß: Verantwortung des ganzen Gottesvolkes für die Sendung der Kirche, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der BRD. Offizielle Gesamtausgabe I, hrsg. i. Auftrag d. Präsidiums u. d. Deutschen Bischofskonferenz v. L. Bertsch, u. a., Freiburg — Basel — Wien 1976, 651—677.

⁴ Vgl. Beschluß: Die pastoralen Dienste in der Gemeinde, in: Synode (Anm. 3) 597—636, bes. 610 f.

⁵ Vgl. Ebd. 613 f. — Zur Ordnung der pastoralen Dienste, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1977. — Rahmenstatute für Pastoralreferenten(innen) und Gemeindereferenten(innen) sowie Richtlinien für Pfarrhelfer(innen), hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn (Dokumentation 36/78) 1978. —

und von Laien übernommenen Diensten sind Männer und Frauen tätig. Erste Erfahrungsberichte⁶ und statistische Untersuchungen⁷ lassen erkennen, daß die angebaute Entwicklung überwiegend positiv bewertet wird. Die gegenwärtige Lage ist aber auch durch mancherlei Schwierigkeiten gekennzeichnet, von denen nur zwei genannt seien:

1. Es fehlt oft die Fähigkeit zu einem partnerschaftlichen Miteinander. Die Amtsträger und die zur Mitarbeit willigen Laien sind oft überfordert, weil sie nicht genügend mit den „Spielregeln“ partnerschaftlicher Zusammenarbeit vertraut sind. Das Nebeneinander oder gar Gegeneinander macht oft die graue Wirklichkeit aus⁸. Die Versuchung, sich zurückzuziehen und die Arbeit im „Alleingang“ zu betreiben, ist groß.

2. Die neuen pastoralen Berufe werden von vielen nur als ein „Notbehelf“ betrachtet. Man erhofft, daß zunehmender Priesternachwuchs die Mitarbeit der

Zur kritischen Würdigung vgl. F. KLOSTERMANN, Zur neuen „Ordnung der pastoralen Dienste in der BRD“: *Diakonia* 9 (1978) 12—18. — Konferenz der Mentoren für Laientheologen (Hrsg.), Stellungnahme zum Entwurf des Rahmenstatutes für Pastoralreferenten vom 23. Februar 1978 (Bonn, Adolfstraße 28). Vgl. außerdem K. RAHNER, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance (HB 446), Freiburg — Basel — Wien 1973. — G. SCHMIED, Pfarrgemeinderat und Kommunikation. Zur Soziologie einer neuen Institution, München — Freiburg/Br. 1974. — F. KLOSTERMANN (Hrsg.), Der Priestermangel und seine Konsequenzen. Einheit und Vielfalt der kirchlichen Ämter und Dienste, Düsseldorf 1977. — W. OBERRÖDER, Aspekte der Mitverantwortung in der Kirche, Donauwörth 1977. — Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen (Hrsg.), Mitarbeiter im pastoralen Dienst (Pastoraltheol. Informationen 6) 1978. — O. FUCHS, Laien in pastoralen Berufen der Kirche: *Diakonia* 10 (1979) 221—236. — Zu den Rechtsproblemen vgl. P. KRÄMER, Dienst und Vollmacht in der Kirche. Eine rechtstheologische Untersuchung zur Sacra-Potestas-Lehre des II. Vatikanischen Konzils (TTh St 28), Trier 1973. — H. SOCHA, Mitverantwortung gleich Mitentscheidung?: *AKKR* 142 (1973) 16—70. — DERS., Die Seelsorgsberufe des Pastoral- und Gemeindereferenten: *TThZ* 89 (1980) 1—34. — DERS., Das Dienstrecht der Pastoralreferenten(innen) und Gemeindereferenten(innen) im Bistum Trier: *TThZ* 89 (1980) 85—99. — W. AYMAN, Mitsprache in der Kirche, Köln 1977. — H. SCHMITZ, Nachkonziliare Rechtsprobleme um Pfarrei, Pfarrer und pastoralen Dienst: *TThZ* 88 (1979) 91—113.

⁶ Vgl. K. FORSTER, Zur gegenwärtigen Situation der pastoralen Dienste. Entwicklungen, Erwartungen, notwendige Entscheidungen: *LS* 29 (1978) 1—8. — W. BAYERLEIN, Die Arbeit der Laienräte. Versuch einer Bilanz: *JKZ „Communio“* 8 (1979) 129—141.

⁷ Vgl. Institut für kirchliche Sozialforschung des Bistums Essen (Hrsg.), Arbeitsweise und Probleme des Pfarrgemeinderates (Bericht 8) 1972. — DERS., Berufsbild und Selbstverständnis von Laientheologen (Bericht 88) 1975. — G. SCHMIDTCHEN, Priester in Deutschland, Freiburg — Basel — Wien 1973. — DERS., Umfrage unter Priesteramtskandidaten, Freiburg — Basel — Wien 1975. N. METTE, Der Pfarrgemeindeart im Spiegel empirischer Untersuchungen: *ThGl* 68 (1978) 297—311. — H. CZARKOWSKI, Die Personalsituation in der Weltkirche. Kirchensoziologische Daten, Trends und Zukunftsperspektiven: *HK* 33 (1979) 518—525.

⁸ Vgl. E. HUNOLD — A. SCHUCHART, Pfarrer und Pfarrgemeinderat — gegeneinander oder Miteinander?: *LebZeug* 38 (1978), Heft 4, S. 45—57, hier 45.

Laien und Diakone wieder erübrigen wird. Das Bewußtsein vom Heilsauftrag und der Mitverantwortung aller Getauften und von der wünschenswerten Vielfalt kirchlicher Dienste und Ämter ist in der gegenwärtigen Kirche noch nicht genügend lebendig.

Eine Besinnung auf das Neue Testament kann angesichts dieser Situation hilfreich sein. Es zeigt sich dabei nämlich:

1. Das Miteinander ist ein wesentliches Element des christlichen Sendungsauftrags.
2. Das Miteinander spielte auch tatsächlich eine große Rolle in der urchristlichen Mission.
3. Es gehörte grundlegend zum Leben urchristlicher Gemeinden und ihrer vielfältigen Dienste.
4. Die urchristlichen Leitungsdienste weisen eine große Vielfalt auf und sie vollzogen sich im Miteinander⁹. Diese Gesichtspunkte seien im folgenden entfaltet.

1. *Das Miteinander als wesentliches Element des christlichen Sendungsauftrages*

1.1. Grundlegend für das Verständnis der Kirche, ihrer Gemeinden, Dienste und Dienstämter ist die *Tatsache*, daß Jesus aus einer größeren Schar von Jüngern die zwölf auswählte (Mk 3, 13—19), sie zur *Mitarbeit* an seinem eigenen Heilsdienst berief (Mk 3, 14 f.; 6, 6—13) und zum *Zeichen* für das endzeitliche Gottesvolk machte (Mt 19, 28 par Lk 22, 29). Weder verrichtete Jesus seinen Auftrag, die Nähe des Reiches Gottes zu verkünden (Mk 1, 14 f.), im „Alleingang“, noch übertrug er etwa die „Nachfolge“ nur einem einzelnen. Jesus selbst wirkte in Gemeinschaft und berief zur Nachfolge im Miteinander. Eignet zwar den Zwölf in der frühesten Zeit und selbst nach dem Zeugnis des Markusevangeliums noch kein amtlicher Charakter¹⁰, so darf man in ihrem Gemeinschafts-Charakter doch das neue Gottesvolk und die Kollegialität des bischöflichen Amtes vorgeprägt

⁹ Der Gesichtspunkt, daß Schwierigkeiten und Konflikte nicht zu Resignation führten, sondern miteinander aufgearbeitet wurden und sich als fruchtbar erwiesen, kann hier nicht ausgeführt werden.

¹⁰ Vgl. K. KERTELGE, Die Funktion der „Zwölf“ im Markusevangelium, in TThZ 78 (1969) 193—206, dort 204: „Die kirchlich-rechtliche Struktur einer Amtsautorität wird in der Beschreibung der Funktion der Zwölf durch Markus nicht bzw. noch nicht angedeutet.“ — Vgl. auch G. SCHMAHL, Die Zwölf im Markusevangelium (TThSt 30), Trier 1974, 57—66; 142 f. — Anders bei Lukas: Nach ihm gelten die Zwölf als in das Apostelamt eingesetzte Zeugen: vgl. SCHMAHL, Die Zwölf 147 f. G. SCHNEIDER, Die zwölf Apostel als „Zeugen“, in: Christuszeugnis der Kirche, FS f. F. Hengsbach, hrsg. v. P.-W. SCHEELE u. G. SCHNEIDER, Essen 1970, 39—65; Ders., Das Evangelium nach Lukas, ÖTK 3, Gütersloh 1977, 146—148; H. SCHÜRMANN, Das Lukasevangelium I (HThK 3), Freiburg — Basel — Wien 1969, 314—316.

sehen¹¹. Das II. Vatikanische Konzil leitete in der Kirchenkonstitution ausdrücklich die Kollegialität des Bischofsamtes aus der Kollegialität des Zwölferkreises ab¹², und J. Ratzinger hat daraus den Schluß gezogen: „Die Gemeinschaftlichkeit, das Einander-Verbunden-Sein, das Aufeinander-Rücksicht-Nehmen, das Miteinander-Wirken gehört zur wesentlichen Struktur des Amtes in der Kirche¹³.“

1.2 Wie das Verhältnis der Zwölf zueinander und der Glieder der Jüngergemeinde untereinander näherhin aussehen soll, hat Jesus ebenfalls unmißverständlich gesagt und vorgelebt. Sechsfach ist das Wort von der Größe des Dienens im Neuen Testament überliefert¹⁴. In der Fassung des Markusevangeliums bildet es die Antwort Jesu auf das ehrgeizige Streben der Zebedäussöhne nach den ersten Plätzen und auf die Empörung der anderen Jünger darüber: „Ihr wißt, daß die, welche die Völker zu beherrschen scheinen, sie unterdrücken, und ihre Großen die Gewalt gegen sie gebrauchen. Nicht so ist es aber unter euch. Sondern, wer unter euch der Größte werden will, werde euer Diener. Und wer unter euch der Erste sein will, werde der Sklave aller. Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, um bedient zu werden, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösepreis für viele“ (10, 42—45). Aus diesem wichtigen Abschnitt seien nur drei Aspekte hervorgehoben:

1. Für die Jüngergemeinde Jesu können nicht die Maßstäbe weltlicher Herrschaftsformen gelten¹⁵. Den unüberholbaren Maßstab ihres Verhaltens bildet das prophetische Maß der Weisung und des Dienstes Jesu selbst.

2. Die Grundhaltung im Verhältnis zueinander ist die Dienstbereitschaft.

3. Markus gibt als Begründung dafür an: das Verhalten Jesu, das er interpretiert als ein Dienen für alle bis in den Tod. Der Evangelist hat bei der Gestaltung dieser Szene überdies die Herrschaftsverhältnisse seiner Zeit, etwa die Despotie des Nero, und auch manche Mißstände seiner Christengemeinde vor Augen, in der es wohl auch schon den Streit um die ersten Plätze und Vorrangstellungen gab¹⁶. Daß Jesu gesamtes Wirken und sogar sein Sterben als ein Dienen

¹¹ Vgl. J. RATZINGER, Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe: Concilium 1 (1965) 16—27; hier 17.

¹² Vgl. LG 19—24; auch UR 2. — Vgl. SAIER, „Communio“ (Anm. 2) 195—198.

¹³ Implikationen (Anm. 11) 22.

¹⁴ Mk 9, 35; 10, 43 f.; Mt 20, 26 f.; 23, 11; (18, 3 f.); Lk 9, 48; 22, 26.

¹⁵ Das gilt auch für die Demokratie als Herrschaftsform. Vgl. H. HOEFNAGELS, Kirche in veränderter Welt, Essen 1964, 104. — J. RATZINGER — H. MAIER, Demokratie in der Kirche, Limburg 1970, 23—46. — R. PESCH, Neutestamentliche Grundlagen kirchlich-demokratischer Lebensform: Concilium 7 (1971) 166—171, hier 166.

¹⁶ Vgl. K. G. REPLOH, Markus — Lehrer der Gemeinde (SBM 9), Stuttgart 1969, 168. — R. PESCH, Das Markusevangelium II (HThK 2, 2), Freiburg — Basel — Wien 1977, 161. — J. GNILKA, Das Evangelium nach Markus 2 (EKK II/2), Zürich — Neukirchen-Vluyn, 1979, 103 macht außerdem auf Spannungen zwischen Freien und Sklaven in der Gemeinde aufmerksam.

interpretiert wurde und daß die Urkirche diese Interpretation zugleich als die Wurzel für das Selbstverständnis aller Funktionen und „Ämter“ in ihren Gemeinden ansah¹⁷, ist für das Grundverständnis aller kirchlichen Dienste und Dienstämter auch heute noch von maßgebender Bedeutung.

1.3. Ganz eng mit dem Dienstcharakter ist ein weiteres Grundelement verbunden: die Brüderlichkeit. Der Evangelist Matthäus betont sie besonders stark. Er hat deshalb auch das Jesuswort von der Größe des Dienens entsprechend den Verhältnissen in seiner Gemeinde weiterentwickelt¹⁸ zu der Aufforderung: „Ihr sollt euch nicht Rabbi nennen lassen; denn nur einer ist euer Meister, ihr alle aber seid Brüder. Auch sollt ihr niemand auf Erden euren Vater nennen; denn nur einer ist euer Vater: der im Himmel. Auch sollt ihr euch nicht Lehrer nennen lassen; denn nur einer ist euer Lehrer: Christus. Der Größte von euch soll euer Diener sein“ (23, 8—11). Wie in einem Motto ist hier ausgesprochen, daß das Grundverhältnis aller Glieder der „Kirche“ das der Brüderlichkeit ist. Sie besteht aber nicht etwa in einer oberflächlichen, sich anbietenden „Verbrüderung“ aller, sondern es wird deutlich auf ihren christologischen und theologischen Grund hingewiesen: auf die Jüngerschaft, die gegenüber Jesus, und auf die Sohnschaft, die gegenüber Gott, dem Vater, besteht¹⁹. Wie andere Stellen des Matthäusevangeliums zeigen²⁰, richten sich die Aussagen nicht gegen jede menschliche Autorität in der Gemeinde und nicht einmal gegen die Verwendung bestimmter Titel, sondern es geht darum, daß nur dort wirkliche Autorität in der Kirche ist, wo sie sich als Jüngerschaft Jesu und als Sohnschaft Gottes erweist, das heißt wo der Wille des Vaters Jesu getan wird (Mt 12, 50) und wo nicht selbstgefälliger

¹⁷ Vgl. A. WEISER, Art. diakoneo: EWNT I 726—732.

¹⁸ Vgl. E. HAENCHEN, Matthäus 23, in: Ders., Gott und Mensch, Tübingen 1965, 29—54, hier 34—36. — H. FRANKEMÖLLE, Amtskritik im Matthäus-Evangelium?: Bibl 54 (1973) 247—262, hier 250 f. — Ders., Jahwebund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des „Evangeliums“ nach Matthäus (NA NF 10), Münster 1974, 177—190. — E. SCHWEIZER, Matthäus und seine Gemeinde (SBS 71), Stuttgart 1974, 160. — Zur Wirksamkeit von Propheten und Lehrern in der Gemeinde des Mt vgl. H. SCHÜRMANN, „... und Lehrer“. Die geistliche Eigenart des Lehrdienstes und sein Verhältnis zu anderen geistlichen Diensten im neutestamentlichen Zeitalter, in: Dienst der Vermittlung, FS z. 25jähr. Bestehen des Phil-Theol. Studiums im Priesterseminar Erfurt, hrsg. v. W. ERNST, K. FEIEREIS, F. HOFFMANN, Leipzig 1977, 107—147, hier 129—131. — A. SAND, Propheten, Weise und Schriftkundige in der Gemeinde des Matthäusevangeliums, in: Kirche im Werden. Studien zum Thema Amt und Gemeinde im Neuen Testament, hrsg. v. J. HAINZ, München — Paderborn — Wien 1976, 167—184.

¹⁹ Vgl. FRANKEMÖLLE, Jahwebund (Anm. 18) 179.

²⁰ 16, 18 f.; 18, 15—18; 23, 2.

Geltungsanspruch (23, 8.9.10), sondern brüderliche (23, 8) Dienstbereitschaft (23, 11) „herrscht“²¹.

Brüderlichkeit und Dienstbereitschaft dürfen aber nicht nur als ideale Inhalte christlicher Verkündigung gelten, sondern sie wollen gelebt sein als überzeugendes Miteinander sowohl im Führungsstil der Kirche und ihrer Gemeinden als auch im Alltag eines jeden Christen.

2. Das Miteinander im Wirken urchristlicher Apostel und Missionare

Jesu Impulse zu brüderlichem Miteinander im Dienst für das Heil der Menschen war und blieb nicht nur eine Theorie. Die Geschichte des Urchristentums zeigt, daß man aus diesem Impuls lebte und daß man sich dieses wichtigen Grundelementes des christlichen Sendungsauftrages bewußt war.

2.1. Die Urgemeinde zu Jerusalem läßt erkennen, daß in ihrer frühesten Phase Petrus zusammen mit dem Zwölferkreis eine führende Rolle innehatte. Die Zwölf waren zwar mehr ein „repräsentativer Kreis aus den Tagen Jesu“²², als ein wirklich formelles oder gar amtliches Leitungsgremium²³. Paulus fand sie auch bei seinem ersten Jerusalembesuch Mitte der dreißiger Jahre nicht mehr vor (Gal 1, 19). Er berichtet aber, daß er bei seinem zweiten Besuch — um 48/49 — noch mit Petrus und Johannes und dem Herrenbruder Jakobus zusammentraf, die als „Angesehene“ (Gal 2, 2) und „Säulen“ (2, 9) der Gemeinde galten²⁴.

Soweit sich in der Darstellung der Apostelgeschichte noch historische Konturen der Gemeinde-Anfänge erkennen lassen, zeigen auch sie, daß die Führung als Dienst verstanden (zum Beispiel 1, 17.25) und kollegial ausgeübt wurde, möglichst

²¹ RATZINGER, Demokratie (Anm. 15) 24 sagt zu recht, daß der Begriff Brüderlichkeit die „Qualifikation der Existenz im Glauben“ bezeichne und „kein institutionelles Modell“ biete. Mt 23, 9 sei in der Urkirche nicht „buchstäblich-gesetzlich aufgefaßt“ worden, wie die gelegentliche Selbstbezeichnung des Paulus als Vater zeige, und außerdem war die ntl. Brudergemeinde strukturiert (ebd. Anm. 14). Ist es aber nicht so, daß die ntl. verstandene Brüderlichkeit manches „institutionelle Modell“ für die Kirche verbietet, z. B. absolutistische Herrschaftsformen? Das Bewußtsein der Brüderlichkeit und Dienstbereitschaft führte doch in der Urkirche zu der sehr bemerkenswerten Tatsache, daß die gängigen Herrschaftsbezeichnungen *archē*, *telos*, *timē* für kirchliche Dienste und „Ämter“ konsequent gemieden werden. „Ohne Zweifel gibt es soziale Strukturen, die mehr oder weniger der brüderlichen Ordnung entsprechen“ (A. STÖGER, Die brüderliche Ordnung unter Christen. Biblische Grundlegung: ThPQ 117 (1969) 185—190, hier 190).

²² R. SCHNACKENBURG, Lukas als Zeuge verschiedener Gemeindestrukturen: Bile 12 (1971) 232—247, hier 233.

²³ Vgl. A. VÖGTLE: LThK X 1444. — K. KERTELGE, Gemeinde und Amt im Neuen Testament, München 1972, 57 f. — J. ROLOFF, Amt/Ämter/Amtsverständnis IV. Im Neuen Testament: TRE II (1978) 509—533, hier 512 f.

²⁴ Vgl. J. ECKERT, Paulus und die Jerusalemer Autoritäten nach dem Galaterbrief und der Apostelgeschichte. Divergierende Geschichtsdarstellung im Neuen Testament als hermeneutisches Problem, in: J. ERNST (Hrsg.), Schriftauslegung, München — Paderborn — Wien 1972, 281—311.

unter Einbeziehung der ganzen Gemeinde, so zum Beispiel bei der Wahl des Ersatzapostels Matthias (1, 15—26) und des Siebener-Gremiums für den hellenistischen Gemeindeteil (6, 1—6). Die Gruppe der griechisch sprechenden Christen, die sich vorwiegend aus ehemaligen Diasporajuden zusammensetzte, hatte schon sehr früh und ohne formelle Einsetzung durch die Zwölf ihr eigenes, aus sieben geistbegabten Männern bestehendes Leitungs-Team^{24a}. Ihm gehörte auch Stephanus an.

2.2 Sind wir in bezug auf die Gemeindeverhältnisse Jerusalems auf spärliche und oft nur sehr schwer deutbare Quellen angewiesen, so tritt uns aus dem Selbstzeugnis des Paulus, des bedeutendsten urchristlichen Missionars, ein deutlicheres Bild entgegen. Ausdrücklich versteht er seinen Sendungsauftrag als Dienst²⁵ und sich selbst als Diener²⁶, ja Sklave²⁷ Jesu Christi. Man könnte annehmen, daß Paulus auf Grund der einzigartigen Berufung durch den Auferstandenen und des darin wurzelnden Bewußtseins seiner apostolischen Autorität (1 Kor 9, 1; Gal 1 f.) kaum Beziehungen zu anderen Missionaren gepflegt und Mitarbeiter vielleicht nicht genügend geachtet hätte. Aber das Gegenteil ist der Fall! Schon ein flüchtiger Blick auf statistische Übersichten²⁸ läßt erkennen:

1. Das im paulinischen Schrifttum sich abzeichnende Beziehungsgeflecht umfaßt etwa 36 namentlich genannte Personen. Sie werden bezeichnet als Bruder²⁹, Schwester³⁰, Apostel³¹, Diener³², (Mit-)Knecht³³, Arbeitsgenosse³⁴, Sich-Abmühen-

^{24a} Vgl. M. HENGEL, Zwischen Jesus und Paulus. Die „Hellenisten“, die „Sieben“ und Stephanus (Apg 6, 1—15; 7, 54—8, 3): ZThK 72 (1975) 151—206, bes. 172—175. — R. PESCH — E. GERHART — F. SCHILLING, „Hellenisten“ und „Hebräer“. Zu Apg. 9, 29 und 6, 1: BZ NF 23 (1979) 87—92.

²⁵ Diakonia: Röm 11, 13; 2 Kor 3, 7—9; 4, 1; 5, 18; 6, 3.

²⁶ Diakonos: 1 Kor 3, 5; 2 Kor 3, 6; 6, 4; 11, 23.

²⁷ Doulos: Röm 1, 1; Phil 1, 1; Gal 1, 10; 2 Kor 4, 5. — J. ROLOFF, Apostolat — Verkündigung — Kirche. Ursprung, Inhalt und Funktion des kirchlichen Apostelamtes nach Paulus, Lukas und den Pastoralbriefen, Gütersloh 1965, 121: „Das Bild, das das apostolische Selbstverständnis des Paulus am zentralsten wiedergibt, ist das des Dieners Jesu Christi.“

²⁸ Z. B. R. MORGENTHAUER, Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes, Zürich — Frankfurt/M. 1958. — G. OTTO, Die mit syn verbundenen Formulierungen im paulinischen Schrifttum, Masch. Diss., Berlin 1952 (für mich leider nicht erreichbar). — E. E. ELLIS, Paul and his Co-Workers: NTS 17 (1971) 437—452, hier 438.

²⁹ Z. B. Sosthenes 1 Kor 1, 1; Timotheus 2 Kor 1, 1; 1 Thess 3, 2; Phm 1; Kol 1, 1; Titus 2 Kor 2, 13; Epaphroditus Phil 2, 25.

³⁰ Z. B. Phöbe Röm 16, 1; Apphia Phm 2.

³¹ Z. B. Andronikus und Junias Röm 16, 7 (?); Silas 1 Thess 2, 7 (?).

³² Z. B. Apollos 1 Kor 3, 5; Epaphras Kol 1, 7; Timotheus 2 Kor 3, 6; 6, 4; 1 Thess 3, 2; Tychikus Eph 6, 21; Kol 4, 7.

³³ Z. B. Epaphras Kol 1, 7; 4, 12; Timotheus Phil 1, 1; 2 Tim 2, 24; Tychikus Kol 4, 7.

³⁴ Z. B. Titus 2 Kor 8, 23.

der³⁵, (Mit-)Streiter³⁶, Mitgefangener³⁷, Mitarbeiter³⁸. Die Bezeichnungen „Mitarbeiter“, „Bruder“, „Diener“ kommen am häufigsten vor, ehrenvolle Titel und Amtsbezeichnungen der damaligen Zeit fehlen dagegen ganz.

2. Die Präposition „mit“ (= syn) sowie die mit ihr zusammengesetzten Haupt- und Tätigkeitsworte kommen im paulinischen Schrifttum, speziell in den echten Paulusbriefen, relativ oft vor und bezeichnen häufig das enge Verhältnis zwischen dem Apostel und seinen Mitarbeitern.

Immer wieder schließt sich Paulus in seinen Formulierungen ausdrücklich mit denen zusammen, die wie er den Dienst am Evangelium verrichten.

Paulus selbst liefert ein Bild, in dem wie in einem Brennpunkt alle Grundlinien seines Selbstverständnisses und seiner Einschätzung der Mitarbeiter zusammenlaufen.

Ausgehend von Streitigkeiten in Korinth, wo die eine Gruppe von Christen zu Paulus, die andere zu dem Missionar Apollos hielt, sagt er: „Was ist denn Apollos? Und was ist Paulus? Ihr seid durch sie zum Glauben gekommen. Sie sind also Diener, jeder, wie der Herr es ihm gegeben hat. Ich habe gepflanzt, Apollos hat begossen, Gott aber ließ wachsen. So ist weder der, welcher pflanzt, noch der, welcher begießt, etwas — nur Gott, der wachsen läßt. Wer pflanzt und wer begießt: einer ist wie der andere ... Denn wir sind Gottes Mitarbeiter; ihr seid Gottes Ackerfeld, Gottes Bau“ (1 Kor 3, 5—9). Daraus geht deutlich hervor:

1. Paulus weiß sich zusammen mit anderen im Dienst (vgl. 1 Kor 4, 1; 2 Kor 5, 18. 20) gegenüber Gott und der Gemeinde.

2. Er wie auch andere Mitarbeiter haben ihre je eigene Sendung und Begabung zum Dienst vom Herrn erhalten. Die Mitarbeiter bekommen ihre Autorität nicht vom Apostel, sondern von Gott³⁹.

³⁵ Z. B. Maria Röm 16, 6; Timotheus 2 Tim 2, 6; Tryphaena und Tryphosa Röm 16, 12.

³⁶ Z. B. Archippus Phm 2; Epaphroditus Phil 2, 25; Timotheus 2 Tim 2, 3.

³⁷ Z. B. Epaphras Phm 23; Andronikus und Junias Röm 16, 7.

³⁸ Z. B. Apollos 1 Kor 3, 9; Aquila und Priska Röm 16, 3; Aristarchus Phm 24; Klemens Phil 4, 2 f.; Demas Phm 24; Epaphroditus Phil 2, 25; Justus Kol 4, 10 f.; Lukas Phm 24; Markus Phm 24; Philemon Phm 1; Timotheus Röm 16, 21; 1 Thess 3, 2; Titus 2 Kor 8, 23; Urbanus Röm 16, 9.

³⁹ Das gilt unbeschadet der Tatsache, daß sich Paulus gegenüber denen, die durch ihn zum Glauben kamen, als „Vater“ bezeichnet, z. B. 1 Kor 4, 15 (gegenüber den Korinthern); Phil 2, 22 (gegenüber Timotheus) und daß er seinen Mitarbeitern Aufträge gibt und sie sendet, z. B. 1 Thess 3, 2 (Timotheus). — Ähnlich wie in bezug auf die charismatischen Dienste in den paulinischen Gemeinden kann man sagen: Es handelt sich um Lebensvollzüge des einen Leibes Christi, „in dem gerade nicht der Apostel das Haupt oder das ‚Prinzip‘ ist“ (KERTELGE, Gemeinde [Anm. 23] 111, Anm. 61) und Paulus hat „auf eine geschichtliche Herleitung der gemeindlichen Dienste von seinem Apostolat her verzichtet! Diese Dienste empfangen nicht ihre Legitimation durch den Apostolat, sondern durch das Evangelium, dem sie, nicht anders als der Apostolat, unterstehen“. (ROLOFF, Amt [Anm. 23] 522.)

3. Zeitlich und sachlich unterscheidet sich das Werk ihres Dienstes, aber im Verhältnis zu Gott und zur Gemeinde stellt sich Paulus mit seinen Mitarbeitern auf die gleiche gemeinsame Ebene⁴⁰.

4. Er ist zusammen mit ihnen Mitarbeiter Gottes⁴¹, das heißt, er weiß sich mit ihnen im gemeinsamen Dienst der Heilssorge, die in der Verkündigung und Bezeugung des Evangeliums besteht, dessen Initiator Gott ist.

Von den Mitarbeitern des Paulus ragen zwei besonders hervor: Timotheus und Titus. Timotheus hat in noch jugendlichem Alter den Apostel auf der 2. und 3. Missionsreise durch Kleinasien und Griechenland begleitet und einen Teil der Gefangenschaft mit Paulus durchgestanden. In sechs Briefen wird er als Mitabsender genannt⁴². Am Anfang des Philipperbriefes bezeichnet ihn Paulus so wie sich selbst als Knecht Jesu Christi und drückt damit aus, daß er sich mit ihm zusammen-gespannt im Dienste des gemeinsamen Herrn weiß⁴³. Paulus betraute den Timotheus mit zwei schwierigen Aufträgen: Auf der zweiten Missionsreise schickte er ihn als „Bruder und Gottes Mitarbeiter am Evangelium Christi“ von Athen zurück nach Thessalonich, um die in Bedrängnis geratene Gemeinde zu ermutigen (1 Thess 3, 1—6); auf der dritten Missionsreise sandte er ihn von Ephesus nach Korinth, um Christen, die sich gegen das von Paulus verkündete Evangelium erhoben hatten und sich gegenüber Paulus brüsteten, an die Grundlagen des Glaubens zu erinnern (1 Kor 4, 17; 16, 10). Der Gemeinde in Philippi schreibt Paulus in bezug auf Timotheus: „Ich habe keinen Gleichgesinnten, der so aufrichtig um eure Sache besorgt ist“⁴⁴ (Phil 2, 20).

⁴⁰ Vgl. J. HAINZ, *Ekklesia. Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung*, Regensburg 1972, 49; 297.

⁴¹ Synergos kommt im NT zwölfmal bei Paulus und sonst nur noch 3 Joh 8 vor. Er bezeichnet Röm 16, 3. 9. 21; 2 Kor 8, 23; Phil 2, 25; 4, 3; Phm 1, 24 Mitarbeiter des Paulus. Dabei gibt Röm 16, 3. 9 durch den Zusatz „in Christus“ an, daß es sich um gemeinsame Arbeit im Auftrag und Dienst Christi handelt. 1 Kor 3, 9; 2 Kor 1, 24; Kol 4, 11 schließt sich Paulus mit anderen unter dem Titel synergoi zusammen. 1 Thess 3, 2 nennt er den Timotheus „Mitarbeiter Gottes am Evangelium Jesu Christi“. An den erstgenannten Stellen liegt der Akzent mehr auf der soziologischen Komponente, an den letztgenannten mehr auf der theologischen. Für Paulus sind beide wichtig. — Vgl. zur unterschiedlichen Deutung W. BAUER, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin 1963, 1559 f. — G. BERTRAM: *ThW VII* 872. — KERTELGE, *Amt* (Anm. 23) 95. — HAINZ, *Ekklesia* (Anm. 40) 36.

⁴² 1 und 2 Thess 2 Kor; Kol; Phm; Phil.

⁴³ Der Ausdruck reicht fast an den Aposteltitel heran. Vgl. KERTELGE, *Gemeinde* (Anm. 23) 95. — J. GNILKA, *Der Philipperbrief* (HTHK 10, 3), Freiburg — Basel — Wien 1968, 30. — Ob 1 Thess 2, 7 zeigt, daß Paulus den Silvanus und Timotheus als Apostel bezeichnet, ist umstritten. R. SCHNACKENBURG, *Apostel vor und neben Paulus*, in: Ders., *Schriften zum Neuen Testament*, München 1971, 338—358, hier 347 f. bejaht es; HAINZ, *Ekklesia* (Anm. 40) 31 Anm. 2 verneint es.

⁴⁴ Es ist für Paulus bezeichnend, wie er in V. 22 die Aussage, daß Timotheus ihm wie ein Kind seinem Vater gedient habe, durch ein dazwischen geschobenes syn entscheidend verändert und dadurch die Gemeinschaft des Dienstes am Evangelium betont,

Auch „der Gefährte und Mitarbeiter“ (2 Kor 8, 23) Titus besitzt ähnlich großes Vertrauen. Paulus sagt von ihm, er setze sich in der gleichen apostolischen Gesinnung ein wie er selbst (8, 16; 12, 18). Wie Timotheus wird deshalb auch Titus in die Klärung der schwierigen Gemeindeprobleme in Korinth mit einbezogen. Paulus entsendet ihn von Ephesus aus, und als Titus mit guter Nachricht zurückgekehrt, anerkennt Paulus dessen Werk und nimmt an der Freude seines Erfolges persönlichen Anteil (7, 5—15). Auch die Durchführung der großen Spende-Aktion griechischer Gemeinden zugunsten notleidender Christen Jerusalems lag in den Händen des Titus. Paulus hatte ihm die Sammlung vorgeschlagen (8, 17) und ihn dazu ermutigt (8, 6). Titus war gern auf diese Anregung eingegangen und betrieb die Durchführung mit großem Eifer (8, 17).

Einbeziehen von Mitarbeitern in die verschiedenen Bereiche der Heilssorge, Wertschätzung ihres Einsatzes, neidlose Anerkennung ihres Erfolges und Freude über jede Förderung des gemeinsamen Werkes kennzeichnen den Missions- und Seelsorgestil des Paulus.

Das Bemühen um ein lebendiges Miteinander findet bei Paulus noch in einer anderen Weise Ausdruck. Der Christengemeinde in Rom schreibt er: „Es verlangt mich danach, euch zu sehen, um euch etwas an geistlicher Gnadengabe mitzuteilen zu eurer Stärkung, oder besser, daß wir gemeinsam⁴⁵ bei euch Zuspruch erfahren durch euren und meinen Glauben“ (Röm 1, 1 f.). Paulus versteht sich nicht nur als einer, der etwas zu bringen hat. Er weiß sich auch als Empfangender. Deshalb spricht er ausdrücklich von der gemeinsamen, gegenseitigen Ermutigung aus dem Glauben. Es geht dabei um „einen theologischen Sachverhalt, ... nämlich (um die) grundlegende Auffassung des Apostels von seinem Amt: er ist, wie ja auch die Erwähnung seiner Mitverfasser in anderen Briefen zeigt, als Apostel immer auch ‚Bruder‘ ... Paulus lag an der Realität solcher Brüderlichkeit⁴⁶“.

3. *Das Miteinander in der Heilssorge paulinischer Gemeinden*

Besonders aufschlußreich für die Verhältnisse in einer paulinischen Gemeinde und zugleich für die Leitvorstellungen, die Paulus selbst von einer Christengemeinde hatte, sind 1 Kor 12 und Röm 12.

ja den Dienst des Timotheus auf eine Stufe mit seinem eigenen stellt. Vgl. HAINZ, *Ekklesia* (Anm. 40) 212.

⁴⁵ Das relativ häufige Vorkommen von *allēlōn* in Röm, 1 u. 2 Kor, Gal, Phil, 1 Thess (32mal; dagegen nur achtmal in 2 Thess, Eph, Kol, Past) darf sicher als ein Indiz gelten für das große Interesse des Paulus am Miteinander zwischen ihm und den Gemeinden und den Gemeindegliedern untereinander.

⁴⁶ H. SCHLIER, *Der Römerbrief* (HThK 6), Freiburg — Basel — Wien 1977, 39. — Bei U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer* (EKK 6/1), Zürich — Neukirchen-Vluyn 1978, 79 f. wird dieser grundlegende Gesichtspunkt m. E. nicht genügend berücksichtigt.

3.1. In 1 Kor 12 geht Paulus auf eine Vielfalt lebendiger und tragender Elemente ein, die er Geistesgaben (pneumatika V. 1. vgl. 14, 1), Wirkkräfte (energumata V. 6. 10), Dienste (diakonai V. 5) und Gnadengaben (charismata V. 4. 9. 28. 30. 31) nennt⁴⁷. Er spricht von ihnen, weil er sie in der Gemeinde vorfindet, manche Gemeindemitglieder sich aber auf Grund außergewöhnlicher Fähigkeiten, die sie auf Geistbegabung zurückführen, ungebührlich in den Vordergrund drängen⁴⁸. Paulus arbeitet in seiner ermahnenen und ermutigenden Stellungnahme besonders die folgenden Hauptgedanken heraus:

1. Er anerkennt die vorhandene Verschiedenheit und Vielfalt von Geistesgaben und Diensten (V. 4. 5. 6. 12. 28).

2. Er betont, daß sie alle durch das eine göttliche Prinzip gewirkt werden (V. 4. 5. 6. 11).

3. Er macht bewußt, daß zu den Gnadengaben in der Gemeinde nicht nur und nicht an erster Stelle die außergewöhnlichen Phänomene gehören wie etwa die Glossolie, die er an die letzte Stelle rückt (V. 10. 30), sondern vor allem auch die ganz schlichten und alltäglichen wie etwa Lehrtätigkeit, Hilfeleistungen, Leitungsdienste (V. 28), Aussprechen dessen, was Gott eingibt (= Prophetie; V. 28; 14, 1) und besonders die Liebe (Kap. 13).

4. Jeder in der Gemeinde hat seine ihm gemäße Gnadengabe (V. 11).

5. Sie wird ihm geschenkt, damit er sie zum Nutzen anderer in den Dienst des Ganzen stelle (V. 7). Paulus verdeutlicht seine Vorstellungen durch das Bild vom Leib: vieler und verschiedener Glieder bedarf es, damit der eine Leib, die in Christus geeinte Gemeinde, leben kann (V. 12—27). Dazu gehört, daß alle Glieder einträchtig füreinander sorgen (V. 25). „Die verbreitete Vorstellung, alle Gläubigen seien — mit Ausnahme weniger begnadeter Amtsträger — nur passive Empfänger von geistlichen Gnadengaben und von jenen zu betreuen, ist dem paulinischen Verständnis gänzlich zuwider“⁴⁹.

Die Tatsache, daß die Gemeinde von Korinth vorwiegend ein charismatisch-dynamischer Organismus war⁵⁰ und es in ihr außer der Autorität des Paulus und seiner Mitarbeiter noch kaum feste Ordnungsstrukturen in Form bestimmter

⁴⁷ Es handelt sich um verschiedene Bezeichnungen einer komplexen Wirklichkeit. Vgl. H. SCHÜRMANN, Die geistlichen Gnadengaben in den paulinischen Gemeinden, in: Ders., Ursprung und Gestalt, Düsseldorf 1970, 236—267, hier 239.

⁴⁸ Zur Gemeindesituation und dem konkreten Anlaß der paulinischen Paränese vgl. U. BROCKHAUS, Charisma und Amt. Die paulinische Charismenlehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen, Wuppertal 1972, 142—156. — J. HERTEN, Charisma — Signal einer Gemeindefunktion, in: HAINZ, Kirche (Anm. 18) 61. — J. H. SCHÜTZ, Charisma und soziale Wirklichkeit im Urchristentum, in: W. A. MEEKS (Hrsg.), Zur Soziologie des Urchristentums (Th B 62), München 1979, 222—244, hier 232 f.

⁴⁹ SCHÜRMANN, Gnadengaben (Anm. 47) 249.

⁵⁰ Vgl. KERTELGE, Gemeinde (Anm. 23) 97.

Ämter gab⁵¹, hatte freilich nicht nur Vorteile. Es hingen auch manche Mißstände damit zusammen: Spaltungen in der Gemeinde (1 Kor 1, 10—17), Unordnung und Selbstsucht bei der Eucharistiefeier (11, 17—34).

3.2. Um so erstaunlicher ist es, daß Paulus aus den korinthischen Erfahrungen nicht etwa den Schluß zieht, alles müsse straffer strukturiert, die Vielfalt beschnitten und die Mitverantwortung aller eingedämmt werden. Nein! Paulus ist vielmehr vom Wesen des christlichen Sendungsauftrags her davon überzeugt, daß die Vielfalt von Gott gewirkt und lebensnotwendig ist, und daß die Lösung der Probleme nicht in der Drosselung, sondern in der Weckung echter Mitverantwortung liegt. So erklärt es sich, daß Paulus im Brief an die Gemeinde in Rom, deren Verhältnisse er aus eigenem Erleben noch nicht kannte, wiederum das Bild vom Leib und seinen Gliedern verwendet, um den Gläubigen das Modell ihres Zusammenlebens zu verdeutlichen (Röm 12, 3—8).

Als geistgewirkte Dienste, die die Gemeindeglieder einander erweisen sollen, nennt er die Prophetie, die Diakonie, das Lehren, das Trösten und Ermahnen, das Verteilen von Gaben an Hilfsbedürftige, den fürsorglichen Leitungsdienst⁵², die Übung der Barmherzigkeit. Es fällt auf, daß der Leitungsdienst inmitten der Aufzählung anderer Dienste eingereiht und nicht besonders hervorgehoben ist.

3.3 Wie es zu solch leitenden, mit Fürsorge verbundenen Diensten kam und wie sie sich auch in den paulinischen Gemeinden zu amtsähnlichen Strukturen und Bezeichnungen entwickelten, läßt sich am Beispiel des Diakon-Titels zeigen: 1 Kor 16, 15 f. weist Paulus die Korinther auf das Haus des Stephanas hin. Er sei als Erster in Achaja getauft worden und habe sich mit seinem Haus in den Dienst (diakonia) der Christengemeinde gestellt. Er wird sein Haus für Zusammenkünfte einzelner Gruppen inmitten der Großstadt zur Verfügung gestellt⁵³ und der dort zusammenkommenden Hausgemeinde materiell⁵⁴ und geistlich geholfen haben. Auf Grund dieses geleisteten Dienstes wuchs ihm allmählich eine Führungsrolle

⁵¹ Zu dem schwierigen Problem der Terminologie sowie den ersten Ansätzen der Bildung von „Ämtern“ vgl. BROCKHAUS, Charisma (Anm. 48) 95—127. — H. MERKLEIN, Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief (STANT 33), München 1973, 319—331; 330: „Die pl Gemeinden benannten aus ihren Verkündigern (Propheten und Lehrer) ihre leitenden Männer, bzw. die Propheten und Lehrer wuchsen automatisch (aus der ihnen eigenen Funktion) in das ‚Leitungsamt‘ hinein.“ Dazu SCHÜRMANN, Lehrer (Anm. 18) 134 Anm. 118; außerdem 125 Anm. 84. — R. SCHNACKENBURG, Ursprung und Sinn des kirchlichen Amtes, in: Ders., Maßstab des Glaubens, Freiburg — Basel — Wien 1978, 119—154, bes. 120—131.

⁵² Prohistamenos auch 1 Thess 5, 12. — BROCKHAUS, Charisma (Anm. 48), 107: „fürsorgende Autorität oder autoritative Fürsorge“. — Ähnlich HAINZ, Ekklesia (Anm. 40) 37—42.

⁵³ Vgl. H. SCHÜRMANN, Gemeinde als Bruderschaft, in: Ders., Ursprung und Gestalt, Düsseldorf 1970, 61—73, hier 62 f.

⁵⁴ Vgl. G. THEISSEN, Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinde. Ein Beitrag zur Soziologie des hellenistischen Urchristentums: ZNW 65 (1974) 232—272, hier 246—253.

zu. Paulus selbst empfiehlt ihn dann bereits der ganzen Gemeinde und erwartet, daß man die Autorität des Stephanas und seiner Mitarbeiter anerkennt. In diesem Zusammenhang wird der Begriff *diakonia* noch kein festes Amt meinen. Einen Schritt weiter führt Röm 16, 1. Hier wird Phöbe, eine Frau in der Hafenstadt Kenchreä bei Korinth als *diakonos* bezeichnet. Das läßt schon einen mehr titularen Gebrauch des Wortes vermuten. Eine noch weiter verfestigte Form des Ausdrucks begegnet Phil 1, 1, wo Paulus mit seinem Schreiben zwar ausdrücklich die ganze Christengemeinde anspricht, aber in der Anrede doch die Episkopen und Diakone innerhalb der Gemeinde eigens nennt. Sie stellen eine bestimmte, festgefügte Gruppe dar⁵⁵. Aber auch dabei bleibt zu beachten, was für alle paulinischen Gemeinden gilt: die Gesamtgemeinde bleibt der „primäre Verantwortungsträger“⁵⁶.

4. Das Miteinander in der Leitung urchristlicher Gemeinden

Soweit die Paulus-Briefe Anfänge einer Entwicklung urchristlicher Leitungsdienste erkennen lassen⁵⁷, stellen sich diese als Aufgaben dar, die durchweg von mehreren Personen „kollegial“ ausgeübt wurden. Den gleichen bemerkenswerten Befund zeigen aber auch die „Gemeindemodelle“, die unter anderen geschichtlichen und theologischen Voraussetzungen entstanden sind, ein entwickelteres Stadium spiegeln und zum Teil einer späteren Zeit angehören.

Als wichtigste Beispiele seien genannt:

4.1. Gemeinden, die von Ältesten (= *presbyteroi*) geleitet werden⁵⁸. In Jerusalem hatte sich — vermutlich nach dem Weggang des Petrus und unter Einfluß des Herrenbruders Jakobus⁵⁹ — in Anlehnung an jüdische Gemeinde- und

⁵⁵ Vgl. zur Entwicklung HAINZ, *Ekklesia* (Anm. 40) 99 f. — Zu Phil 1, 1 J. GNILKA, *Der Philipperbrief* (HThK 10/3), Freiburg — Basel — Wien 1968, 32—41. — J. HAINZ, *Die Anfänge des Bischofs- und Diakonenamtes*, in: Ders., *Kirche* 91—107 (Anm. 18). Er weist zu Recht darauf hin (S. 105), daß das Vorhandensein mehrerer Amtsträger noch nicht nahelege, von einem Kollegium zu sprechen.

⁵⁶ GNILKA, *Philipperbrief* (Anm. 55) 34.

⁵⁷ 1 Thess 5, 12; 1 Kor 12, 28; 16, 15 f.; Röm 12, 8; Gal 6, 6; Phil 1, 1.

⁵⁸ Vgl. W. MICHAELIS, *Das Ältestenamt der christlichen Gemeinde im Lichte der Heiligen Schrift*, Bern 1953. — G. BORNKAMM: *ThWNT* VI 662—672. — H. FRH. V. CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (BHTh 14), Tübingen 1963, 82—93. — KERTELGE, *Gemeinde* (Anm. 23) 97—103. — ROLOFF, *Amt* (Anm. 23) 514; 523. — F. PRAST, *Presbyter und Evangelium in nachapostolischer Zeit. Die Abschiedsrede des Paulus in Milet (Apg 20, 17—38) im Rahmen der lukianischen Konzeption der Evangeliumsverkündigung* (FB 29), Stuttgart 1979.

⁵⁹ Auf den „Führungswechsel“ weisen hin Apg 12, 17; 15, 6—21; auf die Nähe des Ältestenkollegiums zu Jakobus Apg 21, 18.

Synagogenvorstände ein Ältestenkollegium gebildet⁶⁰. Wie es im einzelnen zustande gekommen war, wissen wir nicht⁶¹. Es leitet in kollegialer Führung zusammen mit dem Herrenbruder Jakobus die Jerusalemer Ortsgemeinde. Über die historischen Verhältnisse hinausgehend schrieb Lukas diesem Kollegium zusammen mit „den Aposteln“ eine über die Ortsgemeinde hinausreichende Kompetenz zu (Apg 15). Er orientierte sich dabei am Synedrium, der Zentralbehörde des Judentums. Wenn Lukas außerdem berichtet, bereits Paulus habe in den kleinasiatischen Missionsgemeinden Älteste zur Leitung eingesetzt (Apg 14, 23) und in Milet vor den aus der Umgebung zusammengerufenen Ältesten gesprochen (Apg 20, 17), so hat er spätere Gemeindeverhältnisse⁶² in die Pauluszeit übertragen; denn die Paulus-Briefe geben für derartige Verfassungen keinerlei Anhaltspunkte und schließen solche Einrichtungen eher aus.

Von einem Ältestenkollegium geleitet ist auch die Gemeinde, an die sich der gegen Ende des ersten Jahrhunderts geschriebene Erste Petrusbrief richtet⁶³. Der Verfasser nennt sich selbst „Mitältester“ (5, 1) und ermahnt die Presbyter in der Gemeinde (5, 1), die ihnen Anvertrauten „nicht gezwungen“, „aus Gewinnsucht“ (5, 2) und „als Herren“ (5, 3)⁶⁴, sondern „mit Hingabe“ (5, 2) nach Gottes Willen und „als Vorbilder“ (5, 3) zu leiten. Die drohende Verfolgungssituation der Gemeinde macht verständlich, daß das kirchliche Amt sich festigt. Zugleich läßt der Text erkennen, daß das Presbyterkollegium wohl schon eine länger bestehende Einrichtung war, bei der es auch etwas zu verdienen gab; denn sie zeigt ja bereits erste Ermüdungserscheinungen und muß vor Gewinnstreben gewarnt werden⁶⁵.

Eine Ältestenverfassung weist schließlich auch noch die Adressaten-Gemeinde des Jakobusbriefes auf⁶⁶. Der Verfasser empfiehlt den Christen, bei Erkrankung „die Presbyter der Gemeinde“ rufen zu lassen, damit sie für den Kranken beten

⁶⁰ Die Apg erwähnt es 11, 30; 15, 2. 4. 6. 22 f.; 16, 4; 21, 18.

⁶¹ Apg. 11, 30 treten die Ältesten unvermittelt auf.

⁶² SCHÜRMANN, Lehrer (Anm. 18) 136 rechnet mit einer Ausbreitung von Jerusalem aus, möglicherweise im Zusammenhang mit der Katastrophe im Jahre 70. — Vgl. auch H. STEICHELE, Geist und Amt als kirchbildende Elemente in der Apostelgeschichte, in: HAINZ, Kirche (Anm. 18) 185—203, hier 193—196.

⁶³ Vgl. W. NAUCK, Probleme des frühchristlichen Amtsverständnisses (1 Petr 5, 2 f.): ZNW 48 (1957) 200—220. — K. H. SCHELKLE, Die Petrusbriefe. Der Judasbrief (HThK 13/2), Freiburg — Basel — Wien 1964. — J. MICHL, Die Presbyter des ersten Petrusbriefes, in: Ortskirche — Weltkirche, FS. f. J. Döpfner, hrsg. v. H. FLECKENSTEIN, G. GRUBER, G. SCHWAIGER, E. TEWES, Würzburg 1973, 48—62. — H. GOLDSTEIN, Paulinische Gemeinde im Ersten Petrusbrief (SBS 80), Stuttgart 1975. — F. SCHRÖGER, Die Verfassung der Gemeinde des ersten Petrusbriefes, in: HAINZ, Kirche (Anm. 18) 239—252.

⁶⁴ Es ist dasselbe Verbum wie Mk 10, 42 verwendet (katakyrieuein)!

⁶⁵ Neben der Ältestenverfassung weist 4, 7—11 Elemente des paulinischen Gemeindetyps auf. Zum Verständnis beider vgl. SCHRÖGER, Verfassung (Anm. 63) 245.

⁶⁶ Vgl. F. MUSSNER, Der Jakobusbrief (HThK 13/1), Freiburg — Basel — Wien 1964, 219.

und ihn mit Öl salben (5, 14). Diese Anweisung setzt einen den Lesern bekannten, festumrissenen Personenkreis in der Gemeinde voraus, dessen Hilfe in kollegialer Handlungsweise erwartet wird.

4.2. Gemeinden, die von Episkopen, Diakonen und Presbytern geleitet werden⁶⁷.

Die Gemeinsamkeit im Führungsstil ist in neutestamentlicher Zeit selbst dort noch eine Selbstverständlichkeit, wo die Ämterstruktur am deutlichsten ausgeprägt ist, nämlich in den Gemeinden der Pastoralbriefe. Diese Gemeinden werden geleitet von Episkopen (1 Tim 3, 1—7; Tit 1, 7—9), Diakonen (1 Tim 3, 8—13) und Presbytern (1 Tim 5, 17—22; Tit 1, 5 f.). Diese drei Ämter erscheinen jedoch noch nicht hierarchisch gestuft. Aus den Texten geht weder eine klare Abgrenzung noch eine klare Zuordnung dieser Ämter untereinander hervor. Lediglich die Diakone scheinen Helfer der Episkopen zu sein. Das Nebeneinander der Episkopen und Presbyter (Tit 1, 6 f.) und die größtenteils gleichen Ermahnungen an sie⁶⁸ haben wohl ihren Grund darin, daß sich in diesen Gemeinden die anfänglichen Ordnungsstrukturen heiden-christlicher Gemeinden der paulinischen Mission (Phil 1, 1: Episkopen und Diakone) mit Elementen des jüden-christlichen Gemeindetyps (Apg⁶⁹, 1 Petr, Jak: Älteste) vermischten. Diese Vermischung zeigt sich noch in der terminologischen Unausgeglichenheit der Texte. Wie auch immer das Verhältnis der Ämter zueinander im einzelnen gewesen sein mag, deutlich ist, daß sowohl jedes der Ämter⁷⁰ wie auch die gesamte Gemeindeleitung von meh-

⁶⁷ Vgl. E. SCHWEIZER, Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament (ATHANT 35), Zürich 1962, 67—79. — H. SCHLIER, Die Ordnung der Kirche nach den Pastoralbriefen, in: Ders., Die Zeit der Kirche, Freiburg/Br. 1966, 129—147. — N. BROX, Die Pastoralbriefe (RNT 7/2), Regensburg 1969. — F. MUSSNER, Die Ablösung des apostolischen durch das nachapostolische Zeitalter und ihre Konsequenzen, in: Wort Gottes in der Zeit, FS. f. K. H. Schelkle, hrsg. v. H. FELD und J. NOLTE, Düsseldorf 1973, 166—177. — A. SAND, Anfänge einer Koordinierung verschiedener Gemeindeordnungen nach den Pastoralbriefen, in: HAINZ, Kirche (Anm. 18), 215—237. — G. LOHFINK, Die Normativität der Amtsvorstellungen in den Pastoralbriefen: ThQ 157 (1977) 93—106. — E. LOHSE, Episkopos in den Pastoralbriefen, in: Kirche und Bibel, Festgabe f. E. Schick, hrsg. v. d. Professoren d. Phil.-Theol.-Hochschule Fulda, Paderborn 1979, 225—231.

⁶⁸ Vgl. den „Bischofsspiegel“ 1 Tim 3, 1—7 mit dem „Ältestenspiegel“ Tit 1, 5—9 und den Wechsel im letzten von presbyteroi (V. 5) zu episkopos (V. 7).

⁶⁹ Wobei hier unberücksichtigt bleibt, daß die Apg selbst mehrere „Gemeindestrukturen“ bezeugt. Vgl. SCHNACKENBURG, Lukas (Anm. 22) 233—246.

⁷⁰ Das dürfte auch für den Episkopat gelten. So heute die Mehrzahl der Exegeten, z. B. SCHWEIZER, Gemeindeordnung (Anm. 67) 75 f. — BROX, Pastoralbriefe (Anm. 67) 43. — KERTELGE, Gemeinde (Anm. 23) 147 f. — LOHFINK, Normativität (Anm. 67) 102. — LOHSE, Episkopos (Anm. 67) 226. — Anders dagegen z. B. J. GEWISS, Die neutestamentlichen Grundlagen der kirchlichen Hierarchie: HJ 72 (1953) 1—24, hier 17. — v. CAMPENHAUSEN, Amt (Anm. 58) 117 — E. KÄSEMANN, Amt und Gemeinde im Neuen Testament, in: Ders., Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen 1964, 109—134, hier 129.

renen Personen wahrgenommen wurde. Bei der Amtsübertragung durch Handauflegung ist überdies von einem kollegialen Akt des Presbyteriums (1 Tim 4, 14)⁷¹ die Rede. Das Amtsverständnis der Pastoralbriefe läßt noch deutlich das Element des Miteinanders innerhalb der Führungsämter erkennen. Betrachtet man aber das Verhältnis des Amtes zur Gemeinde, fragt man, wie sie als Kirche verstanden und in ihrer Mitsorge am Heil gesehen wird, so zeigt sich eine auffällige Engführung. War nach der Auffassung des Paulus die Gemeinde mit ihren Gliedern *selbst* der Christusleib (Röm 12; 1 Kor 12), das Ackerfeld, der Bau (1 Kor 3, 9), so gilt sie hier als das Haus, das die Amtsträger verwalten (1 Tim 3, 5; Tit 1, 7), *in* dem die Christen leben (1 Tim 3, 15) oder sich wie Gefäße befinden (2 Tim 2, 20) und in dem sie sich nach einer Art Hausordnung verhalten sollen (1 Tim 3, 5; Tit 2). Sie ist nicht mehr das weltoffene Heilswagnis Gottes, sondern „die Säule und Grundfeste der Wahrheit“ (1 Tim 3, 15). Sie bietet als mächtiges Bollwerk gegen den Angriff der Irrlehren allen, die in ihr sind, Schutz und Sicherheit und zwar unter Leitung des Amtes. Der Gedanke, daß alle Getauften den Heiligen Geist empfangen haben und zur Mitsorge am Heil berufen sind, erscheint nicht mehr. Es wird zwar die betende und hörende Gemeinde erwähnt (1 Tim 2, 1. 8; 4, 13. 16) und es ist von Männern und Frauen, Alten und Jungen, von den Witwen und von Sklaven die Rede, aber „alle diese Gruppen erscheinen nicht als tragende Elemente der Gemeinde, sondern nur als Adressaten der . . . Ermahnungen und der Betreuung durch das Amt“⁷². Das Amt selbst wird zwar als Dienst bezeichnet⁷³, meint aber in erster Linie das Bewahren der anvertrauten Lehre und die Überwachung der Gemeinde. Dieses grob skizzierte Bild von Amt und Gemeinde in den Pastoralbriefen ist vom zeitgeschichtlichen Hintergrund her verständlich⁷⁴: Man erwartete nicht mehr das nahe Weltende, sondern begann sich in der Welt einzurichten; die Ablösung vom Judentum war vollzogen, und es bedurfte — zumal in hellenistisch-römischer Umwelt — neuer Formen, die zur Stärkung der Identität und Stabilität der christlichen Gruppen beitrugen; der zeitliche Abstand zu Jesus und den Urzeugen des Evangeliums sowie die Bedrohung durch die Gnosis riefen nach stützenden und schützenden Mauern. Man fand sie

⁷¹ 2 Tim 1, 6 spricht nur von der Handauflegung durch Paulus.

⁷² KERTELGE, Gemeinde (Anm. 23) 141. — Dennoch wird man nicht vom „Prinzip des Amtes“ sprechen können, wie m. E. LOHFINK, Normativität (Anm. 67) gegenüber SCHLIER, Ordnung (Anm. 67) 146 erwiesen hat; denn die maßgeblichen Normbegriffe sind *paratheke* und *didaskalia*, und in ihnen ist nicht die Norm bestimmter Amtsstrukturen eingeschlossen.

⁷³ 1 Tim 1, 12 des Paulus; 3, 10, 13 der Diakone; 2 Tim 4, 5 des Timotheus. — Kennzeichnend für die enggeführte Gemeindeauffassung ist u. a. auch der Sprachgebrauch: *koinonia*, *koinonos*, *synergos* fehlen ganz; *koinonein* begegnet nur 1 Tim 5, 22 im negativen Sinn, ebenso *allēlōn* (nur Tit 3, 3); *koinonikos* bezeichnet 1 Tim 6, 18 die Bereitschaft zum Teilen, um das Leben zu gewinnen.

⁷⁴ Vgl. ROLOFF, Amt (Anm. 23) 526. — Allerdings zeigen andere Spätschriften des NT, z. B. die johanneischen, daß es auch Lösungen mit einem stärker bruderschaftlichen Charakter gab.

in einer festen Amtsstruktur. Die Beachtung der zeitgeschichtlichen Voraussetzungen bewahrt davor, die in den Pastoralbriefen auftretende Engführung etwa zum gültigen Maßstab kirchlicher Ämter- und Gemeindeordnung zu machen. Wenn dies zwar im Lauf der Kirchengeschichte immer wieder geschehen ist, so hat doch das II. Vatikanische Konzil eine wichtige Korrektur vorgenommen, indem es die breitere Basis des ganzen Neuen Testaments stärker berücksichtigt.

Aus dem Überblick geht hervor:

1. Das Neue Testament bezeugt eine Vielfalt von Strukturen, nach denen sich das Leben christlicher Gemeinden vollziehen kann. Keine einzige dieser Gemeindeformen ist kanonisch festgelegt und verbindlich für alle Zeiten. Dennoch bietet das Neue Testament einen unverzichtbaren Orientierungsrahmen für die äußere und innere Gestalt der Kirche, der Gemeinden und Dienstämter.

2. Autorität in der Kirche geht letztlich weder von der Gemeinde noch vom Amt aus, sondern von Christus. Es muß immer wieder neu nach den Formen der Gemeinde und des Amtes gesucht werden, die am überzeugendsten den Anspruch Christi an die Menschen erkennen lassen und die wirklich den Menschen helfen, den Weg zu dem von Christus ermöglichten Heil zu gehen. Kirche, Gemeinde und Amt haben Dienstcharakter.

3. Die Dienste und Dienstämter werden in neutestamentlicher Zeit vorwiegend kollegial ausgeübt.

4. Die Gemeinden zeigen ein hohes Maß der Mitverantwortung aller Christen und ein Bemühen um ein intensives Miteinander in der gemeinsamen Sorge um das Heil aller. Die Mitverantwortung hat ihren Grund nicht in gesellschaftlichen Herrschaftsformen, sondern in der christlichen Brüderlichkeit und im Wirken des Heiligen Geistes in jedem Getauften.

Dieser Befund des neutestamentlichen Gemeinde- und Amtsverständnisses ermutigt zu einer kooperativen Pastoral.

Christologische Aussagen des „Credo“ im Lichte des Neuen Testaments*

In der theologischen Situation von heute zeigt sich eine bemerkenswerte „Wende zur Christologie“. Zugleich kann man eine „Wende innerhalb der Christologie“ registrieren¹. Bei allen Unterschieden im einzelnen läßt sich beobachten, daß die neuen Entwürfe der Christologie „weithin unabhängig voneinander eine Wende von der bisherigen ‚Christologie von oben‘ zu einer ‚Christologie von unten‘ vollzogen“². Diese beiden Schlagworte meinen nun gewiß nicht bei allen Autoren dasselbe, und sie sind der wissenschaftlichen Erörterung nicht unbedingt förderlich. Doch kann gerade auch der Neutestamentler verstehen, was sich hinter dem Postulat einer „Christologie von unten“ verbirgt.

1. Das Problem

Zu den Erkenntnissen, die der Bibelwissenschaft der letzten Jahrzehnte zu verdanken sind, gehört die Einsicht, daß es innerhalb der Schriften des Neuen Testaments verschiedene „Christologien“ gibt³. Es ist zwar möglich, die unter-

* Das Folgende wurde vom Verf. am 12. November 1979 an der Theologischen Fakultät Trier in einer Gastvorlesung vorgetragen. In leicht abweichender Fassung konnte er diesen Vortrag am 2. Juni 1978 auf Einladung der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien zur Diskussion stellen.

¹ W. KASPER, Neuansätze gegenwärtiger Christologie, in: *Wer ist Jesus Christus?*, hrsg. von J. Sauer, Freiburg 1977, 121—150, 123.

² W. KASPER, a. a. O. 123. Er erläutert: „Zunächst geht es der Christologie ‚von unten‘ darum, die Glaubenssituation, in der sich die meisten Menschen gegenwärtig befinden, ernst zu nehmen. In der gegenwärtigen Situation kann man den Glauben an den dreifaltigen Gott nicht mehr ‚selbstverständlich‘ voraussetzen; man kann deshalb nicht mehr unvermittelt ‚oben‘ einsetzen, um dann ‚nur‘ noch die Menschwerdung der zweiten göttlichen Person zu bedenken“ (ebd.).

³ Siehe z. B. H. CONZELMANN, *Grundriß der Theologie des Neuen Testaments*, München 1967, 91—107, 222—235, 363—383; E. SCHWEIZER, *Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des Neuen Testaments*, München—Hamburg 1968; W. G. KÜMMEL, *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen Jesus — Paulus — Johannes*, Göttingen 1969, bes. 93—111, 134—153, 233—256; J. GNILKA, *Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens*, München 1970; R. SCHNACKENBURG, *Christologie des Neuen Testaments*, in: *Mysterium Salutis*, Bd. III/1. *Das Christuseignis, Einsiedeln—Zürich* 1970, 227—388; G. SCHNEIDER, *Die Frage nach Jesus. Christusausagen des Neuen Testaments*, Essen 1971; K. H. SCHEKLE, *Theologie des Neuen Testaments*, Bd. II. *Gott war in Christus*, Düsseldorf 1973.

schiedlichen christologischen Entwürfe gewissermaßen auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen. Man kann etwa sagen: Jesus von Nazaret ist der letzte und maßgebliche Offenbarer Gottes, an dem sich nicht nur die Geister scheiden, sondern von dem insbesondere in einzigartiger Weise unser Heil abhängt. Doch wäre mit einer solchen Zusammenfassung jener positive „Anstoß“ nicht gebührend berücksichtigt, der von der Pluralität der neutestamentlichen Christologumena ausgeht, zumal diese teilweise miteinander in Konkurrenz liegen. So begegnet im Neuen Testament die christologische Präexistenzaussage niemals in Verbindung mit der Christologie der geistgewirkten Empfängnis und Geburt Jesu. Und diese beiden Beispiele einer Christologie „von oben“ sind nicht ohne weiteres mit jener alten Christologie zu verrechnen, die von dem Menschen Jesus aussagt, er sei von Gott durch die Auferweckung aus den Toten „zum Herrn und Messias“ (Apg 2, 36) oder als Nachkomme Davids zum „Sohn Gottes“ (Röm 1, 3 f., vor-paulinisch) eingesetzt worden.

In der neueren christologischen Diskussion⁴ wird der Christologie „von oben“ eine Christologie „von unten“ gegenübergestellt. E. Schillebeeckx arbeitet in seinem Jesus-Buch mit dem Begriff einer Theologie „zweiten Grades“ oder „zweiten Ranges“, wo er auf Brennpunkte der Christologie „von oben“ wie die geistgewirkte Empfängnis Jesu und die Präexistenz Christi zu sprechen kommt⁵.

Seit dem Konzil von Nizäa und dem Credo von Nizäa (325) und Konstantinopel (381) wird das christologische Denken der Christenheit vom wesensgleichen Gottessohn her bestimmt, der vom Himmel *herabgekommen* und nach seiner Auferstehung in den Himmel *hinaufgegangen* ist⁷. Die vom präexistenten

⁴ Siehe vor allem P. SCHOONENBERG, Ein Gott der Menschen, Zürich—Einsiedeln 1969; K. RAHNER — W. THÜSING, Christologie — systematisch und exegetisch, Freiburg 1973.

⁵ E. SCHILLEBEECKX, Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden, Freiburg 1975, 482, 485.

⁶ E. SCHILLEBEECKX, a. a. O. 482—493.

⁷ Die Texte der Symbola finden sich bei H. DENZINGER — A. SCHÖNMETZER, Enchiridion Symbolorum, 35. Auflage, Barcelona — Freiburg 1973 (= DS), Nr. 125 f. (Nizäa); 150 (Konstantinopel). Eine kritische Ausgabe bietet G. L. DOSSETTI, Il simbolo di Nicea e di Costantinopoli, Rom 1967, 226—241 (Nizäa); 244—251 (Konstantinopel). Vgl. dazu I. ORTIZ DE URBINA, Nizäa und Konstantinopel, Mainz 1965; J. N. D. KELLY, Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie, Göttingen 1972, 205—259 (zu Nizäa); 294—361 (zu Konstantinopel). — Die Korrespondenz der Partizipialaussagen *katelthonta* und *anelthonta* ist im Symbolum von Konstantinopel noch deutlicher als in dem von Nizäa, weil bei der Erwähnung des *Herabkommens* die Wendung „aus den Himmeln“ eingeschaltet ist. Diese Wendung entspricht dem „in die Himmel“ beim *Hinaufgehen*.

Gottessohn und seiner Schöpfungsmittlerschaft ausgehenden christologischen Sätze des Credo⁸ lassen — das ist höchst beachtlich — das Wirken des irdischen Jesus unerwähnt⁹. Hier liegt ohne Zweifel die Ausprägung einer Christologie „von oben“ vor, die den Aspekt des „von unten“, das Menschsein Jesu und sein Erdenwirken, unverhältnismäßig zurücktreten läßt.

Das Credo bringt zudem die verschiedensten Christologumena auf eine heilsgeschichtliche Linie: die Präexistenz des wesensgleichen Gottessohnes und seine Schöpfungsmittlerschaft, den Abstieg zur Fleischwerdung, die Menschwerdung aus dem Heiligen Geist und der Jungfrau Maria, den Kreuzestod „für uns“ und die Auferstehung, die Himmelfahrt und die himmlische Inthronisation, die einstige Wiederkehr zum Gericht und die Herrschaft ohne Ende. Es fehlen hingegen die sogenannten „Mysterien des Lebens Jesu“, von denen die vier Evangelien ausführlich erzählen.

Durch die anreihende Aufzählung verschiedener Christusaussagen entsteht gegenüber den traditionellen Einzelaussagen ohne Zweifel ein Novum, ein Text, der immanent (synchronisch) gelesen und — nach seiner ursprünglichen Intention — anti-arianisch verstanden werden will. Hier werden Aussagen, die von ihrem Ursprung her einander ausschließen, nicht nur einander zugeordnet, sondern harmonisierend auf eine Linie gebracht. Entsteht damit nicht mindestens die Gefahr eines monophysitischen Christusverständnisses oder gar einer „mythischen“ Christologie? Was kann zu dieser Problematik vom Neuen Testament her gesagt werden? Wie kann der Einblick in die frühe christologische Entwicklung zu einer Bewältigung des Problems beitragen? Es ist ja nicht zu leugnen, daß schon sehr früh harmonisierende und systematisch zusammenfassende christologische Aussagen gemacht wurden.

Im folgenden sollen derartige frühe Entwicklungslinien der Christologie aufgezeigt werden: der Ursprung und die Entfaltung der Präexistenzaussage (2.), die Wurzeln der Christologie der geistgewirkten Empfängnis Jesu und deren Verwendung in den Evangelien nach Matthäus und Lukas (3.). Ferner soll die Veränderung in der Struktur der vier Evangelienschriften vom ältesten bis zum vierten Evangelium im Hinblick auf die Christologie bedacht werden (4.), ist doch der „Prolog“ des jüngsten Evangeliums zugleich der neutestamentliche locus classicus einer Christologie „von oben“.

⁸ Dieser Ausgangspunkt „von oben“ hängt mit der anti-arianischen Ausrichtung des Bekenntnisses von Nizäa zusammen.

⁹ Nizäa erwähnt nach der Menschwerdung nur das Todesleiden Jesu. Erst im Symbolum von Konstantinopel (bzw. seiner Vorlage) wurde die „für uns“ erfolgte Kreuzigung unter Pontius Pilatus mit aufgenommen.

2. Ursprung und Entfaltung der Präexistenzaussage

Die ältesten Zeugnisse für die christologische Präexistenzvorstellung¹⁰ finden sich in den Paulusbriefen. Jedoch liegt ihnen fast ausnahmslos ältere Tradition zugrunde. Paulus versteht die traditionelle Aussage von der *Sendung des Sohnes* (Gal 4, 4 f.; Röm 8, 3 f.) eindeutig unter der Voraussetzung, daß der Sohn Gottes schon vor seiner Menschwerdung existierte. Die Aussage folgt einem vorpaulinischen Verkündigungsschema, das auch Joh 3, 16 f. und 1 Joh 4, 9 zutage tritt¹¹. Es muß vorpaulinisch noch nicht den Präexistenzgedanken impliziert haben, wird aber Gal 4, 4 sicher in dessen Horizont verwendet: „Als aber die Erfüllung der Zeit gekommen war, entsandte Gott seinen Sohn, von einer Frau geboren, dem Gesetz unterworfen.“ Nicht auszuschließen ist, daß dieses Schema an Aussagen über die eschatologische Sendung des Sohnes (vgl. Mk 12, 6) anknüpft.

Jesus Christus wird als die *Weisheit Gottes* verstanden, die schon vor der Menschwerdung heilsgeschichtlich wirksam war. 1 Kor 10, 4 deutet den Felsen, aus dem die Israeliten beim Wüstenzug tranken, auf den präexistenten Christus, während jüdische Tradition ihn auf die präexistente Weisheit Gottes bezog. 1 Kor 2, 7 f. spricht von der verborgenen Weisheit Gottes, „die Gott von Ewigkeit her zu unserer Herrlichkeit vorherbestimmt hat“ und die offenbar mit dem „Herrn der Herrlichkeit“ identisch ist. Auch in der Überlieferung der Logienquelle tritt Jesus nicht nur als Sprecher und Träger der göttlichen Weisheit, sondern als die Weisheit selbst auf¹². Möglich ist, daß schon Jesus sich als die göttliche *Sophia* verstand. Wenn gemäß 1 Kor 1, 30 „Christus Jesus uns zur Weisheit gemacht worden ist“, so ist *er*, nicht mehr die Weisheit-Tora, das Mittel „zur Gerechtigkeit, zur Heiligung und zur Erlösung“. *Er* erfüllt „im Grunde alle Heilsfunktionen, die der fromme Jude der Weisheit-Tora zuschrieb“; hinter diesem Bruch mit dem jüdischen Glauben an den Heilsweg durch das Gesetz „stand ein bis ins letzte folgerichtiges christologisches Denken¹³. Gottes Weisheit wird nicht mehr durch das Gesetz vom Sinai erschlossen, sondern durch den am Kreuz hingerichteten Jesus.

Die Präexistenz ist auch da vorausgesetzt, wo der Weg Jesu nach dem *Schema des Abstieges zur Erde und der Erhöhung zum Himmel* beschrieben wird

¹⁰ Siehe dazu R. G. HAMERTON-KELLY, *Pre-existence, Wisdom, and the Son of Man*, Cambridge 1973; M. HENGEL, *Der Sohn Gottes*, Tübingen 1975; G. SCHNEIDER, *Christologische Präexistenzaussagen im Neuen Testament: Internationale Kath. Zeitschrift* 6 (1977) 21–30; H. MERKLEIN, *Zur Entstehung der urchristlichen Aussage vom präexistenten Sohn Gottes*, in: *Zur Geschichte des Urchristentums*, hrsg. von G. Dautenberg u. a., Freiburg 1979, 33–62.

¹¹ Auffallend ist an der „Sendungsformel“, daß sie den Zweck der Sendung angibt, also soteriologisch orientiert ist; siehe H. MERKLEIN, a. a. O. 34.

¹² Siehe F. CHRIST, *Jesus Sophia. Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern*, Zürich 1970, 153, zu: Lk 7, 31–35; 10, 21 f.; 11, 49–51; 13, 34 f. (jeweils par. Mt); ferner Mt 11, 28–30. Vgl. auch H. MERKLEIN, a. a. O. 36 f.

¹³ M. HENGEL, a. a. O. 116.

(Phil 2, 6—11). Der vorpaulinische Hymnus aus dem Brief an die Philipper ist aus einem die alte Erhöhungschristologie repräsentierenden Text entwickelt. Dieser sprach von der Erniedrigung Jesu bis in den Tod, die Gott durch die Erhöhung zum Kyrios beantwortete (VV. 8—11). Die Erniedrigungsaussage (V. 8) wurde nach rückwärts erweitert, indem man auf die Kenosis des Präexistenten verwies (VV. 6. 7). Die Erhöhungsaussage zielt auf die kosmische Herrschaft des Kyrios (VV. 10. 11); doch diese Herrschaft wird (im Unterschied von Kol 1, 15—20) nicht von der Präexistenz her begründet. Dadurch, daß Paulus in das vorgegebene Lied das Wort vom „Kreuz“ einfügte¹⁴, ließ er einen letzten Grund für den Gehorsam Jesu bis zum Kreuzestod in der Selbstentäußerung des Präexistenten sichtbar werden.

Paulus setzt schließlich auch da die Präexistenz Christi voraus, wo er — mit einer alten Glaubensformel — von der *Schöpfungsmittlerschaft* des „einen Herrn Jesus Christus“ spricht (1 Kor 8, 6). Die Formel bekennt von Christus: „durch ihn das All und wir durch ihn“. Das zweite „durch ihn“ bezieht sich auf die Heilsmittlerschaft Christi, der die Gemeinde ihre Existenz verdankt. Die Gemeinde ist als Ergebnis einer neuen Schöpfungstat verstanden. Die Erschaffung des Alls, die *creatio originalis*, wird im ersten „durch ihn“ der Schöpfungsmittlerschaft Christi zugeschrieben. Ähnlich hatte das Judentum zuvor von der Schöpfungsmittlerschaft der präexistenten göttlichen Weisheit gesprochen. Da jedoch in diesem Zusammenhang niemals die Präposition „durch“ begegnet, kann man erkennen, daß die Schöpfungsmittlerschaft Christi aus seiner als Neue Schöpfung verstandenen Erlösungstat erschlossen wurde. Denn für diese steht besonders häufig das soteriologische „durch ihn“¹⁵. Die Formel sieht die ganze Schöpfung als Werk des einen Gottes an, das in ihm auch sein Ziel hat. Zugleich betont sie die ausschließliche Heilsmittlerschaft des einen Christus und sieht diese in der Schöpfungsmittlerschaft des Präexistenten begründet. Die christologische Schöpfungsmittlernaussage will den eschatologischen Charakter des Heilswerks Christi und zugleich dessen kosmische Tragweite herausstellen. In späteren Texten (Kol 1, 15; Hebr 1, 2 f.; Joh 1, 1—3), die sich auf Christus als den Schöpfungsmittler beziehen, wird die Präexistenz ausdrücklich ausgesagt. Die Präexistenzaussage tritt explizit erst in Verbindung mit der Behauptung der Schöpfungsmittlerschaft Christi auf. Sie kann deutlich machen, daß Christus selbst nicht geschaffen ist, sondern vor aller Schöpfung existierte.

Die aus dem Bereich der Paulusbriefe stammenden Texte zeigen kein spekulatives Interesse an der Präexistenz Christi und bezeugen diese meist nur implizit. Das vierte Evangelium hingegen, dessen Präexistenzaussagen innerhalb des Neuen Testaments einen Höhepunkt darstellen, redet mehrfach ausdrücklich von der

¹⁴ Phil 2, 8c: „ja bis zum Tod am Kreuz“.

¹⁵ Vgl. Röm 1, 5; 3, 24; 5, 1. 2. 9. 10. 11. 17. 18. 21; 1 Kor 15, 21; 2 Kor 5, 18 u. ö. Siehe dazu O. Kuss, Der Römerbrief, 1. Lfg., Regensburg 1957, 213—218.

Existenz des Logos-Christus vor seiner *Menschwerdung*. Auch da, wo es nicht von der Präexistenz vor der *Weltschöpfung* spricht (Joh 1, 30; 3, 16 f.; 6, 62; 8, 14, 58), ist diese dennoch der Sache nach vorausgesetzt¹⁶. Das Johannes-Evangelium ist an dem Schema „Abstieg-Aufstieg“ interessiert (3, 13; 6, 62). Natürlich greift auch der vierte Evangelist Präexistenzaussagen der christologischen Tradition auf, doch dürften nicht wenige dieser Sätze auf sein eigenes theologisches Konto zu setzen sein. Grundlegend für die johanneische Präexistenz-Christologie ist der Logos-Hymnus (1, 1–16), dessen Vorgeschichte im einzelnen immer noch umstritten ist.

Im heutigen Kontext spricht der Hymnus von der „Fleischwerdung“ des göttlichen Logos in Jesus Christus. Wahrscheinlich hatte schon das vorjohanneische Logoslied diesen Hauptgedanken. Man kann insofern von einem „Inkarnationslied“ reden¹⁷. Die Phil 2, 6–11 und 1 Tim 3, 16 bezeugte Erhöhungsaussage fehlt. Gerade darum eignete sich das Lied als Prolog zur Evangelienschrift, die das irdische Wirken des inkarnierten Logos erzählen will und dieses in seiner Erhöhung abgeschlossen sieht. „Niemand ist in den Himmel hinaufgestiegen außer dem, der aus dem Himmel herabgestiegen ist, der Menschensohn, der im Himmel ist“ (Joh 1, 13). Der Menschensohn ist dahin aufgestiegen, „wo er zuvor war“ (6, 62). Gemäß der ersten Strophe des Logosliedes (1, 1–3) war „das Wort“ uranfänglich bei Gott. Es nahm aktiv an der Schöpfung teil. Der Ton liegt darauf, daß alle Schöpfungswerke ohne Ausnahme dem Logos ihr Dasein verdanken. Eine entsprechende Ausschließlichkeit der Mittlerschaft des Logos betonen auch die Verse 17, 18, die wahrscheinlich vom Evangelisten angefügt sind. Sie zielen auf die alleinige geschichtliche Offenbarung durch den Gottessohn-Logos. Der Aufweis seiner göttlichen Herkunft unterstreicht, daß Jesus Christus der einzige Offenbarer und Lebensbringer ist. Sein Offenbarerwirken will der Evangelist in der Evangelienschrift darstellen. So erhält der Hymnus seine Prolog-Funktion.

Neben dem vorpaulinischen Christuslied Phil 2, 6–11 und dem johanneischen Logos hymnus bezeugen drei weitere neutestamentliche Lieder beziehungsweise Liedfragmente die Präexistenz Christi. Es handelt sich um das kleine Lied 1 Tim 3, 16, das strukturell mit dem von Phil 2, 6–11 verglichen werden kann¹⁸, ferner um Kol 1, 15–20 und Hebr 1, 2 f. Der zweistrophige Hymnus des Kolosserbriefes und das Liedfragment des Hebräerbriefes sind — ähnlich wie Joh 1, 1–3 — wesentlich vom Schöpfungsmittler-Motiv bestimmt.

So unterschiedlich die christologischen Präexistenzaussagen des Neuen Testaments auch sein mögen, sie weisen eine dreifache Gemeinsamkeit formaler Art

¹⁶ Siehe Joh 1, 1–3; 17, 5, 24.

¹⁷ K. WENGST, Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums, Gütersloh 1972, 195, 200–208.

¹⁸ Die Präexistenz Christi ist hier nur vorausgesetzt, nicht explizit ausgesagt. Vgl. W. STENGER, Der Christushymnus in 1 Tim 3, 16: Trierer Theologische Zeitschrift 78 (1969) 33–48.

auf. Die Präexistenz Christi ist Hintergrundaussage und nicht Zielpunkt einer theologischen Argumentation. Der Präexistenzgedanke begegnet fast ausschließlich in hymnischen Texten. Letztere Tatsache hängt eng mit einem dritten Befund zusammen. Die christologischen Präexistenztexte sind in ihrem hymnischen Charakter als Lobpreis des Christusgeschehens auch insofern „enthusiastisch“, als sie die Parusie weitgehend unerwähnt lassen. Von Paulus bis zum vierten Evangelium besteht ein Gefälle von der Naherwartung der Parusie zur Gegenwartseschatologie und zugleich ein wachsendes spekulatives Interesse an der Präexistenz Christi. — Bei aller Kritik an einer Christologie „von oben“ sollten gerade die hymnischen Präexistenztexte in ihrem besonderen Rang gewertet werden. Sie hatten ihren ursprünglichen „Sitz im Leben“ in der Liturgie der Urkirche. Die neutestamentlichen Verfasser „zitieren“ sie als geistgewirktes Wort, um sie lehrhaft oder paränetisch zu verwenden. Für sie hatten diese Hymnen „die Dignität eines heiligen Textes“¹⁹.

3. *Die christologische Aussage von der geistgewirkten Empfängnis Jesu*

Die christologische Aussage von der geistgewirkten Empfängnis Jesu durch die Jungfrau Maria begegnet im Neuen Testament nur in den sogenannten Kindheitsgeschichten der Evangelien nach Lukas und nach Matthäus²⁰.

Sowohl Lk 1, 34 f. als auch Mt 1, 18. 20 erwecken den Eindruck, daß die Aussage von der wunderbaren Empfängnis Jesu bereits verteidigt wird. Bei Lukas gibt die Frage „Wie kann dies geschehen ...?“ zu erkennen, daß der Leserschaft die Empfängnis durch die Jungfrau (Lk 1, 27. 31) nicht unproblematisch war. Zur Antwort verweist der Text auf Gottes Allmacht (vgl. VV. 35b. 36. 37). Gottes Geist wird im Schoß der Jungfrau ein Kind erschaffen. Bei Matthäus (Mt 1, 18—25) tritt deutlicher eine apologetische Absicht zutage. Der Text antwortet solchen, die an einem Satz des Gemeindeglaubens zweifeln und die Empfänger Jesu offenbar auf „natürliche“ Weise erklären wollen.

Aus den voneinander unabhängigen Aussagen der beiden Evangelien kann erschlossen werden, daß sie einen christologischen Satz verwendeten, der folgende Einzelheiten umfaßte: 1. Ursache dafür, daß Maria ihr Kind empfing, war das schöpferische Wirken des Heiligen Geistes. 2. Dieser entscheidende christologische Sachverhalt wird von einem Engel, also von Gott her, kundgetan. Er ist offensichtlich keine empirisch beweisbare Tatsache; vielmehr handelt es sich um eine vertiefte Deutung der Person Jesu Christi. 3. Beide Evangelien bringen diese christologische Aussage mit Jes 7, 14 (Septuaginta-Text!) in Verbindung (Mt 1, 23;

¹⁹ R. DEICHGRÄBER, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit*, Göttingen 1967, 188.

²⁰ Zum Folgenden siehe G. SCHNEIDER, „Geboren von der Jungfrau Maria“, in: ders., *Anfragen an das Neue Testament*, Essen 1971, 98—115.

Lk 1, 27. 31). Freilich enthält Jes 7, 14 nicht den Gedanken der Zeugung durch den Geist Gottes. Deshalb ist der genannte christologische Satz nicht aus dieser Schriftstelle „entwickelt“. Eher wurde die Jesaja-Stelle sekundär-bestätigend mit ihm in Verbindung gebracht.

Innerhalb der Evangelienschriften nach Matthäus und nach Lukas gewinnt die Christologie der geistgewirkten Empfängnis und Geburt Jesu vor allem die Funktion der Abwehr gegen ein mögliches „adoptianisches“ Verständnis der Person Jesu. Ein solches wäre möglicherweise bei der Lektüre der Taufszene Mk 1, 9–11 gegeben, wenn man sie so verstünde, daß Jesus erst zu diesem Zeitpunkt die Gottessohnwürde empfangen habe. Lk 1, 35 betont, daß das Kind ob seiner geistgewirkten Empfängnis „Sohn Gottes“ genannt werden wird. Und auch Mt 2, 15 macht deutlich, daß schon das Kind Jesus der „Sohn Gottes“ ist.

4. Die vier Evangelien und ihre Struktur

Im vorausgehenden kamen zwei Brennpunkte einer Christologie „von oben“ zur Sprache, die Jesus Gottessohnschaft und Heilbringerwürde von seiner „Herkunft“ aus begründeten: von der himmlischen Präexistenz beziehungsweise von der geistgewirkten Lebensentstehung her. Es fragt sich nun, wie beide Aussagen mit der Jesusüberlieferung der Evangelien verbunden worden sind. Denn es läßt sich vermuten, daß hier unterschiedliche Aussageabsichten und Rücksichten waliteten. Ohne nähere Prüfung fällt auf, daß im ältesten Evangelium keines der beiden Christologumena begegnet²¹, im jüngsten Evangelium hingegen nur die Präexistenzaussage²². Die beiden späteren „synoptischen“ Evangelien (Mt/Lk) bezeugen nur die Empfängnis und Geburt Jesu durch die Jungfrau Maria, nicht aber die Präexistenz.

Das Markus-Evangelium kann als die erzählende Explikation des Bekenntnisses „Jesus von Nazaret ist der Sohn Gottes“ verstanden werden. Der Bogen der Darstellung spannt sich von der Himmelsstimme bei der Taufe Jesu („Du bist mein geliebter Sohn...“ Mk 1, 11) bis zum ersten Bekenntnis eines Menschen, des Hauptmanns unter dem Kreuz: „Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn!“ (15, 39). Da diese Darstellung so verstanden werden kann, als sei Jesus (erst) mit seiner Taufe im Jordan von Gott in die Sohneswürde eingesetzt worden, wenden sich Matthäus und Lukas — unabhängig voneinander — offensichtlich

²¹ Weder bezeugt das Winzergleichnis Mk 12, 1–9 den Präexistenzgedanken noch Mk 6, 3 („Ist dieser nicht... der Sohn Marias...?“) die jungfräuliche Geburt Jesu.

²² Die Textvariante Joh 1, 13 der altlateinischen Handschrift b (aus dem 5. Jh.) und der Kirchenväter Irenäus (lat.), Tertullian, Origenes (lat.), Augustinus bezieht diesen Vers auf den ewigen Logos und *seine* Geburt („nicht aus dem Willen des Fleisches, nicht aus dem Willen des Mannes“). Jedoch muß der Versuch, diese Lesart als ursprünglich zu erweisen, als gescheitert angesehen werden.

gegen ein solches adoptianisches Verständnis der Gottessohnschaft. Sie schalten ihren Evangelienchriften, näherhin der das „Leben Jesu“ eröffnenden Taufszenen, die „Kindheitsgeschichten“ vor, die sie durch die Aussage von der geistgewirkten Existenz Jesu bestimmt sein lassen. Sie betonen damit: Dieser Jesus ist *von Anfang an* Gottes Sohn (Mt 1, 18. 20; 2, 15; Lk 1, 35; 2, 49). Die geistgewirkte Geburt Jesu kommt indessen im Verlauf der weiteren Erzählung nicht mehr zur Sprache.

Das vierte Evangelium, das seine Erzählung (ähnlich wie Markus) mit Geschichten beginnt, die den Täufer betreffen, und dabei auf die Taufe Jesu wenigstens anspielt, trägt nicht einem anti-adoptianischen Anliegen Rechnung, sondern ist anti-agnostisch orientiert. Sein Prolog betont zwar entschieden die Präexistenz des göttlichen Logos, gipfelt aber Joh 1, 14 in der Aussage über die „Fleischwerdung“. Der fleischgewordene Logos existierte von Ewigkeit her, ehe er Mensch wurde. Er ist der Sohn Gottes von Uranfang an. Die Präexistenz bestimmt im vierten Evangelium — anders als bei Paulus — die theologische Gesamtkonzeption grundlegend. Das Evangelium berichtet vom *Erdenwirken* des Logos, es versteht seinen Weggang aus der Welt als *Rückkehr* in die himmlische Sphäre. Der vierte Evangelist greift im Prolog ein „Inkarnationslied“ der Tradition auf und bietet durch die folgenden eigentlichen Evangelienstoffe die korrespondierende Komponente des „Aufstiegs“ zum Vater im Himmel.

Der aufgezeigte Befund der Evangelien deutet an, daß einerseits die Präexistenzaussage (Joh), andererseits aber auch die Christologie der geistgewirkten Geburt Jesu (Mt/Lk) mit der Jesusüberlieferung verbunden werden konnte²³. Das Neue Testament kennt indessen kein Beispiel dafür, daß Präexistenz und geistgewirkte Menschwerdung Jesu *miteinander* verbunden werden. Mit anderen Worten: Weder wird die Präexistenz als Grund für die wunderbare, vom Heiligen Geist gewirkte Menschwerdung Jesu angesehen noch gilt die Geburt aus der Jungfrau Maria als Ermöglichung der Inkarnation des ewigen Logos. Zwar gibt es — vor allem in der altlateinischen Textüberlieferung des Johannesprologs — eine Übersetzungsvariante von Joh 1, 13, die die dort erwähnte Zeugung „aus Gott“ nicht auf die Glaubenden bezieht, sondern auf den inkarnierten Logos²⁴. Eine solche Synthese vollzieht übrigens auch die Epistula Apostolorum (2. Jh.). Es heißt dort: „*Das Wort, welches aus der heiligen Jungfrau Maria Fleisch wurde, wurde in ihrem Schoß getragen (verursacht) vom Heiligen Geiste, und nicht durch Lust des Fleisches, sondern durch den Willen Gottes wurde es ge-*

²³ Ein frühes Beispiel für die Verbindung des Präexistenzgedankens mit der älteren Zwei-Stufen-Christologie ist Röm 1, 3 f. Die vor-paulinische Formel sprach von dem durch seine Auferstehung zum Sohn Gottes bestellten Davidsohn. Da Paulus einleitend (V. 3a: „über seinen Sohn“) schon dem Irdischen (und dem Präexistenten) den Gottessohn-Titel zuerkennt, muß er den Auferstandenen nun „Sohn Gottes *in Kraft*“ (V. 4a) nennen.

²⁴ Siehe oben Anm. 22.

boren...²⁵“ Eine derartige Verbindung widerspricht dem Aussagewillen der johanneischen Theologie, die den Ausdruck „Zeugung aus Gott“ nur auf die Gläubigen bezieht: Joh 1, 13; 3, 3—8; 1 Joh 3, 9; 4, 7; 5, 1. 4. 18²⁶. Eine solche Synthese wurde in den Symbola zunächst nicht vollzogen. Erst das Interesse an der Gottheit des Heiligen Geistes formulierte in der Zeit nach Nizäa Bekenntnisse, in denen die nizänische Präexistenzaussage mit der „Fleischwerdung aus dem Heiligen Geist und der Jungfrau Maria“ verbunden wird²⁷. Diese Formulierung steht dann auch in der Fassung unseres „Credo“²⁸.

5. Ergebnis und Ausblick

Die älteste nachösterliche Christologie war insofern Christologie „von unten“, als sie Jesus von Nazaret als den von Gott zum Messias bestellten Heilbringer bekannte, den Gott von den Toten auferweckte und der zur Heilsvollendung bei der Parusie wiederkommen wird. Die christologische Synthese des Credo ist nicht nur insofern Christologie „von oben“, als sie von der Präexistenz des Sohnes Gottes ausgeht und seine Menschwerdung durch den Heiligen Geist und die Jungfrau Maria hervorhebt, sondern auch, insofern sie das Wirken des „irdischen Jesus“ übergeht und nur seinen Kreuzestod nennt.

Da christologische Synthesen sich schon innerhalb des Neuen Testaments in vielfältiger Weise finden, können auch spätere Synthesen nicht prinzipiell abgelehnt werden. Sie sind freilich konsequent traditionsgeschichtlich zu verstehen und auszulegen. Wollte man das Credo losgelöst von seiner anti-arianischen „Situation

²⁵ Epistuli Apostolorum 3 (äthiopische Fassung), nach E. HENNECKE — W. SCHNEEMELCHER, Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Bd. I, Tübingen 1959, 128. Die kursiv gedruckten Wendungen greifen Joh 1, 13 f. auf.

²⁶ Vgl. R. SCHNACKENBURG, Die Johannesbriefe, Freiburg 1975, 175—183 (Exkurs).

²⁷ So z. B. im Symbolum des Epiphanius von Salamis (auf Zypern) aus dem Jahre 374; siehe DS Nr. 42.

²⁸ Vgl. A. DE HALLEUX, La profession de l'Esprit-Saint dans le symbole de Constantinople: Revue Théol. de Louvain 10 (1979) 5—39. Er fragt sich indessen, ob das *pneuma hagon* des 2. Artikels, das von Lk 1, 35 inspiriert ist, als reines Synonym des *pneuma to hagon* im 3. Artikel (vgl. Mt 28, 19) figuriere (a. a. O. 6). Siehe ferner A. M. RITTER, Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol, Göttingen 1965, 68—85, 293—307; J. N. D. KELLY, a. a. O. 334—339. — Wie sich die Synthese von Präexistenzaussage und Christologie der jungfräulichen Geburt in der Liturgie darstellt, zeigt z. B. die an Gal 4, 4 orientierte Oration des 3. Januar, die nach dem STUNDENBUCH (Erster Band: Advent und Weihnachtszeit, Einsiedeln — Freiburg 1978, 259, 262) lautet: „Allmächtiger Gott, dein Sohn ist durch die Geburt aus der Jungfrau uns in allem gleich geworden, außer der Sünde. Gib, daß wir in unserem Denken und Tun den alten Menschen ablegen und als neue Menschen ein neues Leben beginnen. Darum bitten wir durch Jesus Christus.“ Hiernach ermöglichte die jungfräuliche Geburt die Menschwerdung des Sohnes Gottes!

bloß synchronisch beziehungsweise textimmanent lesen, so käme tatsächlich *der Mensch Jesus Christus* zu kurz. Wenn man bedenkt, daß das Credo als „Großes Glaubensbekenntnis“ vor allem in der Meßliturgie seinen Platz hat²⁹, dann ist es als eine Antwort auf die vorausgehende Evangelienlesung (und Predigt) schon viel weniger „einseitig“ situiert. Für die systematische Christologie indessen sollte das Symbolum von Nizäa/Konstantinopel nicht als spekulativer Ausgangspunkt gelten. Christologie ist im Neuen Testament wesentlich die im Blick auf Jesus von Nazaret gestellte Frage der Jünger: „Wer ist dieser?“ (Mk 4, 41). Diese Frage muß wohl auch am Anfang einer systematischen Christologie stehen³⁰.

²⁹ Das Credo ist erst im Jahre 1014 in die römische Meßliturgie aufgenommen worden. Im Osten ist seine Verwendung in der Eucharistiefeier viel früher bezeugt, z. B. in Konstantinopel am Anfang des 6. Jahrhunderts. Alkuin scheint den Brauch von den britischen Inseln auf das Festland gebracht zu haben. Vgl. J. A. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia*, Bd. I, Wien 1962, 591–606.

³⁰ Vgl. die Buchtitel: *Die Frage nach Jesus* (oben Anm. 3); *Wer ist Jesus Christus?* (oben Anm. 1).

Nur ein anderer Weg der Dogmatik?

Zu G. Hasenhüttls Kritischer Dogmatik¹

Dogmatische Handbücher sind in vielfacher Weise hilfreich; sei es, daß sie dem Studierenden die Examensvorbereitungen erleichtern können; sei es, daß Seelsorger und Religionslehrer nach ihnen als Hilfe beim Weiterstudium greifen; oder sei es, daß der theologisch Interessierte in ihnen eine erste Auskunft über Fragen der Glaubenslehre finden kann. Sie sind vor allem dann von Nutzen, wenn der Stoff in einen für den Leser überschaubaren Umfang gebracht ist.

Gerade dies verspricht das neue Handbuch des Saarbrücker Dogmatikers Gotthold Hasenhüttl. Ein knapp dreihundertseitiges, zudem in großem Satzspiegel gedrucktes Buch könnte einen verkraftbaren Überblick über die katholische Glaubenslehre vermitteln; zumal wenn, wie der Autor im Vorwort versichert (9), „alle wichtigen dogmatischen Themen zur Sprache kommen“. Und dies soll in einer Sprache geschehen, die einem weiten Leserkreis „die katholische Dogmatik verständlich und zugänglich“ machen möchte (10).

Über diese beiden Kennzeichen hinaus wecken verstärkt zwei Ankündigungen im Vorwort die Erwartung des Lesers. Während die übrigen Dogmatikhandbücher unkritisch die Dogmen der Kirche rekapitulierten, wie der Verfasser meint, werde ihm hier „kritische Information“ über die kirchlichen Definitionen gegeben; der Autor will eine „Information ohne Denkverbot“ (9) bieten. Ferner vernimmt der Leser die Absicht, hier werde „in einem neuen Koordinatensystem“, „in ungewohnten Ausdrücken und anderen Denkweisen“ die christliche Glaubenswahrheit zum Ausdruck gebracht (9). Vielleicht hilft ihm die Lektüre dieses Buches, sein eigenes Glaubensverständnis zu vertiefen und leer gewordene Begriffe neu mit Inhalt zu erfüllen?

Wenn hier G. Hasenhüttls Dogmatik vorgestellt und kritisch beurteilt werden soll, dann mag dies in folgender Weise geschehen: Zunächst sei das Buch in seinen Grundaussagen referiert (I.). Die Notwendigkeit, sie ausführlicher darzustellen, ergibt sich aus der Radikalität der vorgetragenen Thesen. Im zweiten Teil (II.) wird dann eine Beurteilung des Buches versucht. Ihr Schwerpunkt liegt auf dem methodischen Vorgehen Hasenhüttls.

¹ Graz — Wien — Köln 1979.

I. Ein neuartiger Entwurf?

1. Philosophische Voraussetzungen

Die alles bestimmende Weichenstellung liegt in dem einführend entwickelten Wahrheitsverständnis (Kap. 1). Hier werden sämtliche nachfolgenden Aussagen des Buches vorentschieden. Unter ausdrücklichem Bezug auf K. Jaspers (*Der philosophische Glaube*, Frankfurt 1958, 11 f.) unterscheidet Hasenhüttl zwischen relationaler und objektivierender Wahrheit. Letztere meint soviel wie Richtigkeit, allgemeine und zeitlose Gültigkeit; sie wird verstandesmäßig erkannt, stellt aber keine Herausforderung zu konkretem Lebenseinsatz dar. In Abgrenzung dazu ist die relationale Wahrheit keine objektive Gegebenheit, sondern kommunikativer Vollzug, Ereignis. „In der Wahrheit sein, leben und die Wahrheit tun meint nicht einen Nachvollzug objektiv bestehender Wahrheiten ...; es meint vielmehr die *Konstituierung der Wahrheit durch den Vollzug*. Erst in ihm wird die Wahrheit und nicht unabhängig von dieser Relationalität“ (18). Ist der objektivierenden Wahrheit das Wissen zugeordnet, so der relationalen Wahrheit der Glaube.

Mit objektivierendem oder begründendem Denken die relationale Wahrheit verstehen zu wollen, hieße sie zerstören. „Menschen, die sich gegenseitig vertrauen, brauchen keine Sicherheit außerhalb dieser Beziehung; ja, die Wahrheit dieser Relation würde in Frage gestellt durch den Versuch, sie abzusichern. Die *relationale Wahrheit* würde zerstört, zwei Menschen lebten nicht mehr miteinander, sondern einander gegenüber“ (19). Ist nach Hasenhüttl eine Absicherung und Begründung der Wahrheit in etwas Vollzugsfremdem, einer übergeordneten Idee etwa, auszuschließen, so sieht er doch die Möglichkeit, den Wahrheitsvollzug selbst durch ein offenes Hinschauen auf ihn zu vertiefen, wahrer zu machen. Das Vorgegebene, das eigentlich „Objektive“ ist aber stets der Wahrheitsvollzug; an ihm hat alles weiterfragende Denken sein Maß. Verlegt man dieses in ein logisches oder metaphysisches Prinzip, wird die Wirklichkeit „auf den Kopf gestellt“ (21).

Diese Zuordnung von objektivierender und relationaler Wahrheit sieht Hasenhüttl gestützt durch das von E. Fromm (*Haben oder Sein*. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft, Stuttgart 1976) gezeichnete Beziehungsverhältnisse von Haben und Sein. Ist dem Wissen das Haben zugeordnet, so der sich im Vollzug der Kommunikation vollziehenden Wahrheit das Sein. Das Haben orientiert das Leben auf alles, was objektivierbar ist, was Besitz werden kann; es ist ein sekundärer Seinsmodus, „weil es sich am Gegenständlichen, am Objektivierten orientiert und nicht an der Beziehung“ (23). Ist dagegen das Leben vom Sein bestimmt, dann ist es durch Lebendigkeit und Bezogenheit ausgezeichnet; dann verwirklicht sich in ihm Wahrheit.

2. Theologie als Erfahrungswissenschaft

Für die Theologie als Lehre von Gott bedeutet dies: weil sie dem relationalen Wahrheitstypus zuzuordnen ist, vermag sie über Gott allein dann zu reden, wenn dieser im Vollzug menschlichen Lebens Ereignis wird. Nach Hasenhüttl „kann man grundsätzlich nur von Gott sprechen, wenn man vom Menschen spricht, wenn der Mensch also diese Wirklichkeit vollzieht, er gleichsam der Gegenstand ist, an dem *Gott als Geschehen* reflektiert werden kann“ (28). Dies bedingt, daß jede theologische Aussage notwendig anthropologisch ist; d. h. sie umschreibt einen Sachverhalt menschlichen Lebens. Anders als funktional hätte es gar keinen Sinn, von Gott zu sprechen. Nur wenn gesagt wird, was Gott für den Menschen bedeutet, kann die Rede über ihn verantwortlich werden. Würde eine theologische Aussage von der Bezugnahme auf den Menschen abgelöst, dann wäre sie bereits in die Ideologie abgeglitten.

In diesem Zusammenhang gilt Hasenhüttls Kritik nicht nur dem metaphysischen Denken, sondern auch dem Versuch, dieses mit dem funktionalen Denken zu verknüpfen. Ein solcher Versuch gilt ihm als „Verführungstechnik“ (26). Denn hier werde die Wahrheit im Vollzug mit objektivierbarer Wahrheit vertauscht.

Die so an den Wahrheitsvollzug gebundene Theologie hat als Erkenntnisweg nicht final- und wirkursächlich begründendes Denken, das ja nach Hasenhüttl den lebendigen Kommunikationsprozeß zerstört. Vielmehr ist der ihr genuine Erkenntnisweg die Erfahrung. Sie beinhaltet Wahrnehmen und Verstehen. Oder, so Hasenhüttl wörtlich: „Sie ist Verstehen von Sinn und Wert und daher niemals rein passives Hinnehmen, sondern verarbeitender Vollzug“ (42). Ein so verstandener Erkenntnisweg schließt gewiß eine Horizonterweiterung ein, was nicht zuletzt durch bittere Erfahrungen geschehen kann.

Daß die Erfahrung *der* Erkenntnisweg der Theologie ist, läßt sich aber noch durch eine weitere Beobachtung verdeutlichen. Erfahrung ist allein der Zugang, durch den Absolutes erkennbar wird. „Die Erfahrung, die uns hellhörig und aufmerksam macht, ist ein nicht mehr reduzierbarer Prozeß. Sie ist etwas Absolutes. Indem die Erfahrung uns etwas Neues erscheinen läßt, ist sie selbst die Weise, in der sich — wenn überhaupt — Absolutes erschließen kann“ (45). Es besteht eine „Quasi-Identität“ zwischen der Erfahrung und dem Absoluten, sofern dieses eben nur auf dem Weg der Erfahrung erkannt werden kann.

Die für die Wissenschaftlichkeit der Theologie konstitutive Objektivität der Erfahrung erweist sich nach Hasenhüttl allein „in der Fähigkeit, intersubjektiv und gesellschaftlich teilbar zu sein“ (46). Das heißt für die Glaubenswissenschaft: ihr Wahrheitskriterium ist ihre Mitteilbarkeit.

Dies hat nun gegenüber dem traditionellen Verständnis von Theologie eine Reihe von Grenzziehungen und Korrekturen zur Folge:

Ist die Theologie immer an konkrete Erfahrungen in der Geschichte gebunden, kann sie „als Erfahrungswissenschaft nie zu einer *spekulativ-abstrakten* Allgemeingültigkeit ihrer Aussagen gelangen“ (42).

Dogmatische Vorgaben durch die Schrift oder das Dogma zerstören die Wissenschaftlichkeit der Theologie. Weil auf der Ebene des relationalen Wahrheitsverständnisses „alles der Veränderung unterworfen ist, also Wahrheit selbst einen Umformungsprozeß darstellt“, kann das Dogma „niemals eine absolute, fixierbare, gleichbleibende Größe sein, sondern immer nur ein relativer Wahrheitsausdruck“ (58). Das Gleiche gilt für die Bibel. Beide haben nur insofern Geltung, als sie zu einem Beziehungsgeschehen anregen und einen Dialog eröffnen.

In ähnlicher Weise wird der Offenbarungsbegriff des 1. Vatikanum (DS 3026—29) „korrigiert“. Eine gewisse Berechtigung dieses Begriffes liege in der ihm zugrundeliegenden Unterscheidung zwischen einer Wahrheit, die der Mensch aus sich gewinnt und jener, die ihm geschenkweise zukommt. Was zudem den Inhalt des Offenbarungsbegriffs angeht, ermögliche das 1. Vatikanum die Annahme, daß dieser sich nicht von auf normalem Wege gewonnener Einsicht unterscheidet. Nur der Erkenntnisgrund ist ein anderer, nämlich die Autorität Gottes. Das aber mache die Grenze dieses Offenbarungsbegriffs aus. Hier werde Gott nicht nur nach Art eines von außen den Menschen Anredenden verstanden; er werde zudem als eine nicht mehr hinterfragbare Autorität gesehen. Damit aber befänden wir uns wieder, so Hasenhüttls mittlerweile schon bekannter Einwand, „im Raum eines irrational abgesicherten begründenden Denkens. Wir haben hier eine unreflektierte Vermischung der beiden Wahrheitstypen. Begegnungswahrheit wird objektivierend begründet“ (60 ff.).

Folgerichtig ist, daß die diesem „Offenbarungsverständnis“ entsprechende Sicht des Glaubens jede Rückbindung an die Autorität Gottes als Glaubensmotiv ausschließt. Ähnliches gilt im Hinblick auf die Wunder als Glaubwürdigkeitsmotiv. So wenig die Liebe durch einen außerhalb des Vollzugs gelegenen Grund bestimmt werden kann, so wenig läßt sich der Glaube von außen her begründen und absichern.

All dies hat schließlich Konsequenzen für Hasenhüttls Sicht des Geheimnisses. Es ist für ihn der kontradiktorische Gegenbegriff zu intellektueller Klarheit, der allein sich die Theologie verpflichtet wissen dürfe. Seine ausdrückliche Kritik gilt deshalb der mit dem Konzil von Ephesus beginnenden „*Geheimnistheologie*“. „Sie kann nichts mehr erklären; die Aporie, die sie sich selbst gegeben hat, wird zum göttlichen Geheimnis. Die Voraussetzungen (objektivierend-begründendes Denken) werden nicht hinterfragt, sondern als selbstverständlich berechtigt hingestellt“ (79). Darum erscheint dem Autor der Konzilsbeschluß von Chalkedon als „der ‚eiserne Vorhang‘ ... für das Denken“ (82). In einem anderen Zusam-

menhang hebt sich Hasenhüttl von einem Verständnis des Geheimnisses ab, „das als Machtinstrument von der Theologie kreiert wurde“ (187, Anm. 1). Der Autor will mit seinem Buch ausdrücklich „*emanzipatorische Arbeit*“ bieten, „die ‚Denkverbote‘ überschreitet und von der Angst, im kirchlichen Raum selbständig zu denken, befreit“ (9). Dieser Intention entspricht seine Stellung gegenüber dem Geheimnis als Gegenstand und zugleich Grenze der Theologie.

3. Und wer ist Jesus?

Glaube in der allgemeinen Bestimmung als Vertrauen, das Kommunikation ermöglicht und relationale Wahrheit konstituiert, erhält in der „jesuanischen Tradition“ (68) seine spezifisch christlichen Züge. Hasenhüttl nennt drei Sehweisen, wie innerhalb der theologischen Diskussion der christliche Glaube an Jesus von Nazareth gebunden und durch ihn qualifiziert wird.

Eine erste Antwort verweise auf die Autorität Jesu, die ihm auf Grund seiner Gottessohnschaft zukomme. Nicht nur, daß die Autorität Jesu hier zu formal gesehen werde, mache diese Meinung unzulänglich; sie sei zudem mit der Berufung auf Jesu Gottheit eine „pseudorationale Erklärung“; denn diese könne „nur, bei aller Rationabilität, thetisch behauptet werden“ (68 f.).

Ein zweiter Antwortversuch bemühe sich um eine historische Verankerung des Glaubens im Leben des geschichtlichen Jesus. Seine Taten und Lehren wiesen ihn als absolute Autorität aus. Dieser Weg, der zahlreiche Jesusbücher unserer Zeit bestimme, sei aber „bei aller Wissenschaftlichkeit letztlich doch auch dem objektivierenden Denken verfallen, zumindest soweit, als der historische Jesus zum Maßstab der Beurteilung der Wahrheit dient“ (69).

Für Hasenhüttl kann nur eine Rückbindung des Glaubens an Jesus legitim sein, wenn durch sein sachlich und menschlich verstehbares Verhalten ein Wahrheitsprozeß eingeleitet wird. „Jesus Christus ist Autorität, insofern er mitteilbar wird, sich dialogisch mitteilt im dialektischen Prozeß der Wahrheitssuche und -findung in der Geschichte. So ist Jesus Christus keine formale, sondern allein ‚Sachautorität‘, und nur als solche ist er das ‚Wahrheitskriterium‘“ (70). Im Dialog mit Jesus werden „anthropologische Sachverhalte entdeckt, die dem Menschen über sich selbst Aufschluß geben können, ihn im Werden halten“ (70). Oder anders: „Jesu Leben zeugt von einer Vollmacht, die den Menschen zur Identität bringen kann, ihn von den entfremdenden Mächten befreit und die *Identität* von Theorie und Praxis herstellt“ (95).

Diese befreiende Funktion Jesu entdeckt der Glaubende allein im Vollzug; in ihm erschließt sich Jesus als wie kein anderer für die Identitätsfindung des Menschen konstitutiv (70 f.). Jesus für diesen Prozeß durch seine Gottessohnschaft oder durch seine Auferstehung befähigt und legitimiert zu sehen, heißt für Hasenhüttl, den Wert und Sinn des Lebens Jesu zerstören. „Der Grund höhlt

das Leben aus, der Grund in der Vergangenheit und Zukunft läßt das Leben zugrundegehen. Jesu Vollmacht wird ganz von einer formalen (Fremd)autorität bestimmt . . . Daß Menschen froh werden, sich befreit fühlen, kurz Heilserfahrung machen, das ist genug Grund für dieses Tun . . . In der Sache selbst, die Jesus vollzog, liegt seine Autorität, und dort allein; also im Vollzug, in der ‚Vollmacht‘, die sich von nichts und niemand herleiten muß, sondern die im Tun selbst den anderen Menschen einsichtig ist“ (96).

Auch das urkirchliche Auferstehungskerygma wird konsequent auf dieser Linie interpretiert. Es beinhaltet kein Geschehen am toten Jesus, sondern eine neue Sehweise seines Lebens und Sterbens. Das paulinische öphthē (1 Kor 15, 5–9) interpretiert Hasenhüttl als „es ist Gott, daß ein Leben sinnvoll ist in seiner Totalität. Insofern hat ‚Gott‘ Jesu Leben bestätigt; nicht durch eine besondere Tat, sondern in der Sinnerfahrung eines Menschenlebens“ (102). Die Formulierung „es ist Gott“ meint: es ist etwas Göttliches, wenn ein Leben gelingt; der Nachsatz heißt dann: Jesu Leben ist durch sinnvolle Ereignisse der Liebe, der Hilfe, der Befreiung, eben durch Göttliches, ausgezeichnet. Gott ist für Jesus eine Prädikatsaussage und keine Wesensbestimmung. Wer von Jesu Auferstehung spricht, will damit ausdrücken, daß er dessen Leben und Sterben wie auch sein eigenes als sinnvoll betrachtet. Mehr beinhaltet das biblische Auferstehungskerygma nicht.

Daß Nikaia die Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater definiert, versucht Hasenhüttl zunächst für seine Position auszuwerten. Hier werde zum Ausdruck gebracht, daß im Menschen Gott begegnet werden könne. Wenn aber im menschlichen Umgang die Anwesenheit Gottes erfahrbar ist, hat dies Folgen für die Sicht Jesu. Wörtlich schreibt Hasenhüttl dazu: „Die Züge eines einmalig-historischen Jesus beginnen in Nikaia bereits zu verblassen und ihre Bedeutung zu verlieren, um der Erfahrung Platz zu machen, daß das Göttliche eine nicht nur einmalig-historische menschliche Möglichkeit ist. Es ist in menschlicher Beziehung; in der Begegnung wird den Menschen das Göttliche zuteil“ (76). Dieser positive Ansatz sei freilich nur unzureichend zum Zuge gekommen und auch sehr bald wieder verschüttet worden.

Seine Kritik an Nikaia sieht Hasenhüttl darin begründet, daß hier die Heilsfrage des Menschen zu sehr an der Person Jesu haftet. Er wird „zur *Projektion* des nach Heil verlangenden Menschen“ (77). Als Vorhandenes, als ein „an-sich“ wird Jesus „die große Ausnahme in der menschlichen Geschichte“ und hört so auf, Existenzform „für uns“ zu sein (77). Der hinter dieser übergebürliehen Herausstellung Jesu stehende Fehler heißt: Objektivierung; aus einem lebendigen Kommunikationsprozeß wird dessen Grund verselbständigt.

Diese in Nikaia eingeleitete Entwicklung wird dann in Ephesus festgeschrieben. „Die Kirche *hat* nun Wahrheiten“ (79). Ähnliches gilt für Chalkedon. Der soteriologische Hintergrund erscheint auf diesem Konzil „wie weggewischt, nur Jesus

Christus an sich und in sich interessiert“ (80). Hier ist Jesus Christus „fast restlos objektiviert“ (81). Dieser Jesus, vom Schleier eines selbstgemachten Geheimnisses umgeben, wird zu einer Gegebenheit, „vor dem man nun niederkniet“, wozu man sich freilich durch einen festen Grund legitimiert sieht (81 f.). Daß Chalcedon in der Folgezeit bis heute nicht mehr hinterfragt wurde, ist der Theologie bis in unsere Tage zum Verhängnis geworden. So wurden die Aussagen dieses Konzils nach Hasenhüttl „zum Fallstrick“ für Theologie wie Anthropologie (82).

Hasenhüttls Jesusverständnis zusammenfassend, sei hier festgehalten: Der Rückbezug des Glaubens an Jesus kann nur auf der Ebene des relationalen Wahrheitsverständnisses aufgewiesen werden; ihr gilt die Mittelbarkeit als einziges Kriterium. So ist dann christlicher Glaube zu bestimmen als „*anthropologischer Selbstvollzug* . . . , der in Jesus Christus seinen Dialogpartner hat und in dem dialogische Wahrheit erstellt wird“ (93).

4. Was aber ist dann Gott?

Diese Frage ist bewußt nicht personal gefaßt, hat doch Hasenhüttl selbst im Zusammenhang seiner Interpretation des Auferstehungsglaubens von Gott als prädikativem Ausdruck für Jesu sinnvolles Leben gesprochen (102). Und bei der Auslegung der Konzilsentscheidung von Nikaia hatte er darauf hingewiesen, daß das Göttliche in menschlicher Beziehung ist und allein hier den Menschen zuteil wird.

Gemäß seinem Ansatz, kann nach Hasenhüttl über Gott nur im Vollzug des menschlichen Lebens gesprochen werden. Nur dort ist sinnvolle Rede von Gott möglich, wo er „als Aussage (Prädikat) von Menschen im menschlichen Leben fungiert“ (117). Der hier entscheidende Lebensbereich ist das vielfältige Bezogen-sein des Menschen auf das ihm Fremde (Mensch, Dinge etc.). „Gott ist so Prädikat des Menschen, Aussage vom Menschen und zwar im Bereich relationaler Kommunikation“ (132).

Der Verweis auf das vielfältige Bezogen-sein des Menschen als Ort der Gotteserfahrung beinhaltet nach Hasenhüttl gleichwohl keine Totalidentität von konkreten relationalen Vollzügen des Menschen und Gott. Nach ihm waltet zwischen beiden eine „ontologische Differenz“ (123). Sie besteht darin, daß der Mensch Beziehungen hat, Gott aber Beziehung ist (123). Dieser Unterschied wird noch deutlicher durch die Beobachtung, daß die Beziehungen des Menschen allzu oft zweideutig sind und durch fremde Motive relativiert werden. Wo aber diese Zweideutigkeit aufgebrochen wird, oder konkret, wo wirklich Gutes getan, wo vorbehaltlos geliebt und Hilfe geleistet wird, wo also Absolutes im Relativen aufscheint, da verdient diese Beziehung das Attribut Gott. Weil sich gerade in diesen Vollzügen letzte menschliche Möglichkeit, eben Absolutes, ereignet, oder wie Hasenhüttl sagt, weil „der Vollzug der Liebe absolute Realisierung“ ist, darum

„hat die Prädikatio Gott einen Sinn als Aussage von dieser Beziehung, der aber nicht ein ‚Mehr‘ über dieser Beziehung ist, sondern ihre Qualifikation“ (132). Gott ist also keine Beziehung neben dem Vollzug mitmenschlicher Bezogenheit, sondern deren gültige, bleibende Dimension. Auf die Geschichte hin gewendet, heißt dies: Gott ist jene „Tendenz, die auf Befreiung von jeder Art unmenschlichen Lebens zielt“ (131). Gott wäre so eine andere Bezeichnung dafür, daß in relativem menschlichem Handeln auch Absolutes geschieht. Von diesem Absoluten, Göttlichen kann aber keine formelle Transzendenz ausgesagt werden, sondern nur eine innermenschliche, die den Bereich des Endlichen nicht übersteigt.

Von hierher werden dann auch zunächst fremdartig anmutende Formulierungen verständlich wie: Gott geschieht (221), Gott ereignet sich (190), Gott wird „zur Gegenwart gebracht“ (178), Gott wird verwirklicht (183), Gott geht aus dem Menschen hervor (178); ein wirklich gelungenes Leben kann als solches qualifiziert werden, daß darüber Gott ausgerufen wird (146).

Wird Gott in diesem Sinne als Qualität des menschlichen Lebens verstanden, entfällt notwendig seine biblische Kennzeichnung als Schöpfergott. Hierzu gibt Hasenhüttl die kurze Antwort: „Die Frage nach der Schöpfung ist aber ohne menschliche Existenz sinnlos“ (151). Sie kann nur von begründendem Denken aufgeworfen werden, womit sie bereits für den Bereich der Theologie disqualifiziert ist.

Gleiches gilt für den im Athanasianum artikulierten Trinitätsglauben. Er ist für Hasenhüttl „eine ‚grundlose‘ Spekulation, veranlaßt durch das begründende Denken ... Heil wird zur Frage nach dem richtigen Denken über Gott und ist keine Erfahrungsfrage mehr“ (112). Von diesem Verlangen nach Objektivierung und Begründung des Glaubens ist die gesamte frühe Dogmengeschichte gekennzeichnet. Einzelne Ansätze zu einem relationalen Gottesverständnis kommen nicht zum Tragen.

Weil für Hasenhüttl Gott eine Qualität menschlichen Handelns ist, erhält auch das Gebet als Grundvollzug christlichen Lebens einen veränderten Sinn. Als Gebet für andere ist es ein symbolischer Ausdruck des Einstehens füreinander (264). Gebet als Hinwendung zu einem dem Menschen gegenüberstehenden Gott ist „reine Projektion“ (123, Anm. 3). Der Grund für diese radikale Umwertung des Gebetes ist eindeutig: „Gott und Mensch werden nicht als zwei ‚Gegenüber‘ gedacht, sondern der Mensch lebt, bewegt sich und ist in Gott“ (133). Deshalb ist ein Gebet zu Gott unmöglich.

5. Was bleibt da der Mensch?

Ist Gott die Qualitätsaussage für gelungenes menschliches Leben, dann ist Sünde der entsprechende Gegenbegriff. Wie Gott nicht als dem Menschen gegenüberstehend verstanden werden darf, so ist auch die Sünde nicht in dieser Weise zu deuten. Sie ist vielmehr „eine Bestimmung entfremdeter Verhältnisse in dieser

Welt“ (149). Direkt vom Menschen ausgesagt, bedeutet Sünde, „daß der Mensch sich verfehlt, daß er nicht bei sich ist, daß er entfremdet lebt, daß er sein Menschsein, seine Menschlichkeit noch nicht gefunden hat, kurz, daß er erlösungsbedürftig ist“ (139).

Die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, eben seine Sünde, von Jesus her überwinden zu wollen, hat seinen Grund in dessen sinnhaftem, gelungenen Leben. Wenn dieses Leben sündenlos genannt wird, ist dies ein anderer Ausdruck dafür, daß es grundsätzlich nicht verfehlt wurde (140 f.). Dies aber schließt für Jesus „Irrtum, weniger gutes Handeln, soziale Verstrickung, die Mitschuld bedeutet usw., nicht aus“ (140).

Wird von Jesus her Erlösung, oder besser Identitätsfindung, erhofft, ist dies nur möglich, wenn sie im Vollzug des eigenen Lebens selbst realisiert wird. Erlösung ereignet sich „nicht in einer objektiven Tat Gottes oder Jesu, nicht in einer Lehre, sondern in unserem zeitlich-geschichtlich gelebten Leben, das allerdings Orientierungspunkte hat (z. B. Jesus), die die relationale Wahrheit des Lebens verdeutlichen und wohl auch motivieren“ (146). Jesu Leben ist *ein* Beispiel, ein *mögliches* Paradigma, wie sinnvolles Leben vollzogen werden kann.

Ziel der Erlösung als Identitätssuche ist in der Konsequenz des eingeschlagenen Denkweges kein neues Gottesverhältnis. Diesen Gedanken weist Hasenhüttl mit dem bekannten Argument der illegitimen Objektivierung Gottes zurück. Statt dessen lautet seine Antwort: „Es geht in der Rechtfertigung des Menschen um die rechte Bezugnahme auf den anderen, die Gesellschaft und die Welt“ (146). Dieses recht weit gefaßte Ziel schließt ein, daß der Mensch nicht nur mit Leib und Seele zur Erfüllung gelangt (153), sondern vor allem in Theorie und Praxis zur Identität findet (156 f.). Konkretisieren läßt sich dieses Ziel als ein Leben, „das frei von Unterdrückung (Fremdbestimmung) ist, frei von vermeidbarem Leid und fähig, die Bedürfnisse und Interessen des Menschen politisch-sozial zu realisieren, und zwar im Raum maximaler Freiheit des einzelnen, die sich im solidarischen (kommunikativen) Handeln zeigt und entfaltet“ (158).

Mit all diesen Überlegungen zur Erlösung und Selbstverwirklichung möchte Hasenhüttl keine Definition des Menschen geben. Denn dieser sei nicht von vorgefaßten Bestimmungen her zu verstehen. Vielmehr definiere sich der Mensch in seinem Selbstvollzug. „Man *ist* nicht Mensch, so wie das Tier Tier und der Baum Baum ist, sondern man *wird* erst Mensch. Menschsein ist ein Vollzugsbegriff“ (157). Dies bedingt, daß die freie Entscheidung der Ort der Menschwerdung ist. Dem entspricht dann ein Geschichtsverständnis, das den Sinn von Vergangenheit und Zukunft allein vom jeweiligen Augenblick her begreift (251, 263, 268).

Zusammenfassend läßt sich Hasenhüttls anthropologisches Konzept so umschreiben: der Mensch ist ein Lebewesen, das sich gerade durch seine freie

Entscheidung selbst verwirklicht; diese Entscheidung verdient aber erst dann das Attribut menschlich, wenn sie in bewußter Beziehung auf den Nächsten hin getroffen wird. Und darin besteht auch seine Erlösung als Identitätsfindung.

6. Kirche als herrschaftsfreie Gemeinschaft?

Seiner philosophischen Grundlegung folgend, kann Hasenhüttl auch von der Kirche nur auf der Ebene der relationalen Wahrheit sprechen. Von diesem Ansatz her gilt ihm deshalb auch die Frage als unwichtig, ob Jesus eine Kirche gegründet hat oder nicht. Die Rückbindung an ihn als Stifter kann der eigentliche Daseinsgrund der Kirche nicht sein. Von Hasenhüttls Voraussetzungen her wäre „eine solche historisch-autoritäre Setzung keine Legitimation, sondern der Gemeinschaftsvollzug enthält die Rechtfertigung in sich, indem das, was Jesus Christus selbst realisierte, weiter vollzogen wird. Jesus Christus motiviert die kirchliche Gemeinschaft in diesem Sinne, aber er ist nicht ihr Grund“ (162).

Was das kirchliche Leben inhaltlich ausmacht, ist die Verwirklichung mitmenschlicher Bezogenheit, um vor allem jene Freiheit zu bringen, die der einzelne sich selbst nicht geben kann, die ihm deshalb geschenkt werden muß. Kirche so verstanden, „ist eine Verhältnisbestimmung von Mensch zu Mensch“ (172). In diesem Prozeß haben alle Fähigkeiten ihren Platz; jeder darf sich mit dem anderen auf der gleichen Ebene stehend wissen. In der Vollzugsgemeinschaft Kirche gibt es darum zwar eine Zuordnung der verschiedenen Begabungen, aber keine Über- bzw. Unterordnung auf Grund besonderer Ämter und Aufgaben.

Mit besonders entschiedener Kritik bedenkt Hasenhüttl die institutionelle Gestalt der konkreten Kirche. Hier werde „die Gemeinschaft... nicht durch Dialog, sondern durch verordnete Herrschaft (Gehorsam) bestimmt“; mit dieser Herrschaft werde dann „eine Klassenaufteilung vollzogen, die die Gleichheit aller Glaubenden destruiert und zu einer Klassengesellschaft degradiert“ (165). Daß das hierarchische Amt der Kirche in einer monarchischen Spitze gipfelt, ist der unseligen Absicherungstendenz zuzuschreiben, die nach letzten Begründungen und Sicherheiten außerhalb des Glaubensvollzugs verlangt.

Hasenhüttls Fazit: „So wie Gottes Beziehungsdasein in sein Wesen eingesperrt wird und des Menschen Beziehungssein in seine menschliche Natur, so wird hier die Gemeinschaft eingeschlossen in die Institution“ (166).

Im Zusammenhang seiner Überlegungen über die Kirche macht sich Hasenhüttl auch Gedanken über die Mutter Jesu. Er sieht in dem durch Glaube und Frömmigkeit, Kunst und Wissenschaft geprägten Bild Mariens die verschiedensten Motive zusammenfließen: archetypische Vorstellungen, Mythologien der verschiedensten Kulturkreise, wie schließlich auch den Artemiskult von Ephesus.

Was der Autor an Positivem dem kirchlichen Marienglauben abgewinnen kann, entspricht seinem Gesamtkonzept. Wird der Muttergottes-Titel symbolisch

verstanden und eben nicht als ein „objektivierbarer, historisch-physiologischer Sachverhalt“, kann er legitim überall dort verwendet werden, „wo man nicht Gott für sich genießt, sondern ihn für andere aufgibt, d. h. aber sich relational verhält, radikal offen ist und anderen neue Lebensmöglichkeiten zuspricht“ (178 f.). Ebenso meint Mariens jungfräuliche Mutterschaft nicht eine geschichtlich-biologische Wirklichkeit; sondern sie umschreibt die Tatsache, daß, wo Gott unter den Menschen geschieht, als Weitergabe sinnvollen Lebens „Jungfrauengeburt“ geschieht (180). Die Rede von Mariens Unbefleckter Empfängnis meint: der Mensch ist dann tatsächlich unbefleckt, „frei von Nichtidentität, sofern er relationale Beziehung ist“ (182). Mariens Verherrlichung schließlich ist ein Symbol dafür, daß der Mensch, der in seinem Leben Gott verwirklicht, auch im Tod bei Gott ist. Mehr noch: Maria als Himmelskönigin kann dazu verhelfen, die Welt bis in die äußersten Weiten des Alls hinein unter dem kosmischen Symbol des Mutterschoßes zu sehen, „der uns akzeptiert und annimmt“ (183).

Liegt also die eigentliche Aussageabsicht der mariologischen Dogmen im Bereich des Symbolischen, so erstaunt es nicht, wenn Hasenhüttl recht distanziert von der „historischen Gestalt der Maria“ (178) spricht, eine Redeweise, die man sonst nur im außerkatholischen Raum findet.

Zusammenfassend: Wie die Kirche als Vollzugsgemeinschaft insgesamt zur Identitätsfindung verhelfen will, so kann auch das Symbol der Himmelskönigin den Betrachter in jener „Zuversicht“ bestärken, „in der schon jetzt das Licht menschlicher Identität geschenkt ist“ (183).

7. Die Sakramente als menschliche Symbolhandlungen

Entsprechend dem skizzierten Kirchenverständnis, entfaltet Hasenhüttl auch seine Sicht der Sakramente. Sie sind für ihn Ausdruckshandlungen, die den Weg des Menschen zur Identitätsfindung feiernd begleiten. Gegenüber einem Verständnis der Sakramente als „eine bestimmte *Weise* relationalen Geschehens“ (187), erlag die Kirche immer wieder der Versuchung, ihre heiligen Riten unabhängig vom Vollzug zu verstehen sowie ihnen durch göttliche Stiftung heilwirkende Kraft zuzumessen. Sie verfiel damit magischem Denken.

Die konkrete Gestalt der Sakramente ist beeinflußt durch die griechischen Mysterienkulte (186). Ihre Siebenzahl, die nur als positiv rechtliche Setzung der Kirche zu verstehen ist, kommt daher, „weil sie als vollkommene Zahl aufgefaßt wurde“ (187). Die kirchliche Lehre von ihrer Einsetzung durch Jesus Christus beinhaltet, „daß sie den Menschen möglicherweise zu seiner Identität führen, in der wie bei Jesus Christus Befreiung von Entfremdung geschieht“ (188). In ihnen kann Jesus als „sinnvolle Existenzform des Menschen“ erfahren werden (189). Daß die Sakramente Gnade wirken, darf nicht auf „ein mythisch-präsenstisches Wirken Gottes“ (189) zurückgeführt werden. Es ist vielmehr nur so zu

verstehen: falls sich der Mensch in diesen Zeichenhandlungen verändert, „dann ist ‚Gnade‘ am Werk“ (190). Die von der Kirche gelehrte objektive Wirksamkeit der Sakramente meint, daß der Mensch für seine Identitätsfindung über sich selbst hinausgehen muß und notwendig auf die Gemeinschaft mit einem Du angewiesen ist (192 f.). Die Feier bestimmter Sakramente bestimmten Personen vorzubehalten, mag sich zwar faktisch-juridisch begründen lassen; dafür aber metaphysische Überlegungen anzuführen, degradiere die Kirche zu einer Klassengesellschaft (191).

Die Taufe als Eingangssakrament drückt die Bereitschaft aus, sich der Kirche anschließen zu wollen. Ihre rituelle Form ist in jeder Hinsicht wandelbar. So wäre es durchaus möglich, die Taufe zu einem Erklärungsakt umzugestalten, der dann im Eintrag ins Taufbuch gipfelt (196). Eine solche Erklärung können auch Eltern für ihre Kinder abgeben, indem sie den Wunsch äußern, „daß ihr Kind in diesem jesuanischen Gruppengeist aufwachsen soll“ (199).

Die dem Kind angebotene jesuanische Existenzform selbst zu ratifizieren, ist Sinn der Firmung. In dieser Zeichenhandlung soll zum Ausdruck kommen, „daß in einer vollen zwischenmenschlichen Gemeinschaft der konkrete Mensch zu sich finden kann, indem er bewußt in freier Entscheidung diese als seine Existenzform annimmt und sie bezeugt“ (203). Eine eigene Firmliturgie gibt es erst seit dem 12. Jahrhundert.

Wie bei den anderen Sakramenten sieht Hasenhüttl auch den christlichen Eucharistieglauben in besonderem Maße durch das objektivierend-begründende Denken verzerrt. Er sieht die Gefahr magisch-mythischer Vorstellungen sowie des Götzendienstes (209).

Aus Hasenhüttls konsequenter Sicht soll die Eucharistie in erster Linie die Gemeinschaft fördern. Nach ihm „stellt die Tischgemeinschaft die materielle und geistige Angewiesenheit des einzelnen auf die Gemeinschaft dar, befreit ihn von Not und führt hin zur Kommunikation. Die Eucharistiefeier wird so zur Darstellung des täglichen Lebens (durch Brot und Wort) des Menschen. In der Angewiesenheit auf den anderen mag der Dank durchklingen, daß Gemeinschaft möglich ist und einen letzten Sinn erhalten kann“ (194).

Entsprechend dieser Sinnbestimmung von Eucharistie, läßt Hasenhüttl die vom Trienter Konzil gelehrte Transsubstantiation nur soweit gelten, als die konsekrierten Gaben die durch Jesus eröffneten Lebensmöglichkeiten symbolisieren (207). Daß Brot bleibend auf diese Lebensmöglichkeit hinweist, ist der Sinn der Eucharistie als Sacramentum permanens (208 f.). Daß Trient „die exklusive Konsekrationsgewalt des Priesters“ gelehrt habe, sieht Hasenhüttl nicht als gegeben an (207). Seinen Voraussetzungen entsprechend, kann deshalb das „relationale ‚Wandlungsgeschehen‘ auch ohne besonderen Priester geschehen“ (208).

Besonders verhängnisvoll wirkte sich nach Ansicht des Autors das begründend objektivierende Denken der Tradition beim Opferverständnis der Eucharistie aus. Hier wurde Jesus „gleichsam zu einem jüdisch-heidnischen Opfertier und Priester zugleich, dem ein Gott gegenübersteht, der versöhnt werden muß“ (210). Sinn hat der Opferbegriff aber nur, wenn Jesus als der Mensch für andere bis zum Tod verstanden und die eucharistische Feier als Versöhnungsmahl gefeiert wird, wo sich in der Versöhnung der Menschen Gott ereignet, der aber nicht versöhnt werden muß (210 f.). Wo die Eucharistiefeier zum Symbol für das Entstehen der Menschen füreinander wird, darf sie „Opfermahl“ genannt werden (212).

Auf der Ebene seines relationalen Wahrheitsverständnisses ist das Bußsakrament für Hasenhüttl Vollzug der Vergebung und Umkehr, wo der Gläubige jene neuen Lebensmöglichkeiten ergreift, „durch die man selbst neu wird und die Last der Vergangenheit aufhebt“ (216). Dies kann im brüderlichen Gespräch, in der Einzelbeichte beim Priester und in der gemeinschaftlichen Bußfeier geschehen. Den Vollzug der sakramentalen Buße ausschließlich an das priesterliche Amt zu binden und ihn als richterlichen Akt zu verstehen, ist wiederum ein objektivierendes Mißverständnis. „Hier meint man, kausal von der Institution her menschliches Versagen ausgleichen zu können“ (217).

Die Krankensalbung, die auch vom sogenannten Laien gespendet werden kann, will den Kranken seelisch aufrichten, was dann auch Folgen für seine leiblichen Kräfte hat. Ihm wird in dieser symbolischen Handlung versichert, daß der Gesunde für ihn einsteht und in seiner Situation als Mensch ernst nimmt (221 f.).

Das Sakrament der Priesterweihe ist nach Hasenhüttl die Bereitschaftserklärung, für die Kirche und in ihr für die anderen dasein zu wollen. Diese Vollzugs-handlung darf nicht nur Zölibatären vorbehalten sein, sondern muß verheirateten Männern ebenso wie Frauen offenstehen. Die konkrete Gestalt des kirchlichen Amtes sieht Hasenhüttl stark vom begründend-objektivierenden Denken entstellt. Angesichts des seinsmäßig gefaßten Weiheverständnisses wird dem Leser erklärt, er habe „bereits zur Genüge gesehen, daß solche Voraussetzungen einen Denktypus verabsolutieren, dessen Gültigkeit gerade in diesem Bereich der Wahrheit nicht haltbar sind“ (224).

Das Sakrament der Ehe bestimmt Hasenhüttl als jene Zeichenhandlung, in der sich zwei erwachsene Menschen „(vorzüglich unterschiedlichen Geschlechts)“ (228) zu ganzheitlicher und letzter Bindung zusammenschließen; ihr Ziel ist, die gegenseitige Hilfestellung auf dem gemeinsamen Weg der Identitätsfindung. Ehe ist also nicht nur zwischen Verschiedengeschlechtlichen möglich. Deshalb ist es für Hasenhüttl auch „nicht verwunderlich, wenn heute von Priestern berichtet wird, die Freundschaften und Zweitehen kirchlich ‚einsegnen‘“ (232). Eine Ehe

gilt dann als zerbrochen, wenn sich zwischen den beiden Partnern Gott nicht mehr ereignet; dann „ist die Trennung sachlich geboten, und kein Recht kann hier das Gewissen binden“ (232).

Zurückblickend lassen sich die Sakramente in den Augen Hasenhüttls als Ausdruckshandlungen bestimmen, die den Menschen in die kirchliche Gemeinschaft einbinden, die ihn die gemeinschaftliche Verflechtung seines Lebens sehen lehren, die ihm zugleich das Stärkende dieses Gemeinschaftsbezuges erschließen; mit und in dieser Gemeinschaft verwirklicht der Gläubige die durch Jesus eröffnete Lebensmöglichkeit und findet so zu seiner Identität.

8. Der Tod und was dann?

Die christliche Lehre von den Eschata kann nach Hasenhüttl ebensowenig die Aufgabe haben, dem begrenzten Leben über den Tod hinaus einen „letzten“ Sinn zuzusprechen, wie auch die Schöpfungslehre nicht als wirkursächliche Sinnstiftung verstanden werden darf. Hierauf gibt er dieselbe Antwort, wie er sie der Struktur nach u. a. schon in der Christologie gegeben hat: „Das Endziel als Finalursache sinnvollen Handelns zerstört den Vollzug in seiner Sinnhaftigkeit. Dieses so depotenzierte menschliche Verhalten braucht eine Stütze in der Vergangenheit oder Zukunft“ (239). Wer die Geschichte in Gott begründen und wieder in ihn einmünden lassen will, nivelliert aber nicht nur sie; hier würde zudem Gott trotz aller gegenteiligen Beteuerungen „in die Relationslosigkeit gegenüber unserer geschichtlichen Welt gerückt. Er ist dann Zukunft, die absolut (also nicht relational) ist. Er ist der, der immer ‚vor uns‘ ist und der so letztlich nie wirklich mit uns sein kann“ (249).

Statt auf eine ferne, den Tod übergreifende Finalursache verweise die christliche Eschatologie auf den gegenwärtigen Vollzug der zukunfts gestaltenden Liebe. Denn zu ihr gehört es, „daß ich an die Zukunft des geliebten Menschen glaube, ihm also Ewigkeit verheiße und zugleich alles tue, damit ihm in seiner jeweiligen geschichtlichen Situation Heil zukommt“ (250). Mit dem Verweis auf die Liebe glaubt Hasenhüttl, sowohl das erfüllte „Schon“ wie das ausstehende, umfassende „Noch-nicht“ eingefangen zu haben. Denn trotz aller nur partiellen Erfüllung der Liebe, wird in ihr Letztes geschenkt, weil in ihr Gott Ereignis wird. Zugleich aber wird durch die Liebe „die Zukunft wirklich ‚antizipiert‘, und zwar als universale Auslegung dessen, was konkret geschieht“ (250).

Betrachtet es Hasenhüttl für seine Zukunftssicht als lebenswichtig, daß der gegenwärtige Vollzug nicht verlassen wird, so kritisiert er folgerichtig bei der kirchlichen Überlieferung, daß sie „entscheidend vom ursächlichen Denktypus geprägt ist und den Menschen daher nicht von seinem Leben als in sich sinnvollem Geschehen her denkt, sondern vom Ursprung und Ziel her“ (241).

Die von Hasenhüttl so sehr betonte Bedeutung des Augenblicks, entbindet ihn aber nicht davon, auch den Tod zu bedenken. Von seinem relationalen Wahrheitsverständnis her kann sich ihm nicht die Frage stellen: „Was bleibt im Tod?, sondern: Ist der Tod Ende des Beziehungsseins?“ (254).

Um die in dieser Frage getroffene Gegenüberstellung zu entfalten und zugleich eine Antwort vorzubereiten, erklärt er zunächst, wie der Tod das Aufhören des Ich-Subjektes ist (255 f., 268). Das Ich ist als Reflexionswirklichkeit die erste Objektivierung des Menschen; hiermit tritt er aus dem spontanen Vollzug heraus und macht sich zum Zentrum und Bezugspunkt. „Mit dieser Ich-Bildung beginnt das egozentrische Leben des Menschen. Die Eigenliebe in egoistischer Form ist nur durch die Objektivierung möglich“ (255). Mit dem Tod findet diese Objektivierung ein Ende. Er „trifft voll das Ich, das nur die ins Subjekt verlegte Objektivierung des eigenen menschlichen Wesens ist“ (256).

Gegenüber dieser eindeutigen Wirkung des Todes ist es nach Hasenhüttl „zumindest nicht selbstverständlich“, daß auch die relationale Wirklichkeit als „Bedingung der Möglichkeit für konkretes menschliches Leben (Leib und Seele) sich auflöst bzw. zerstört wird“ (256). Zur Konkretisierung dieses Gedankens wirft Hasenhüttl den Blick noch einmal auf die Liebe als den Vollzug menschlicher Beziehung. Ihre immer nur vorläufige und bedingte Verwirklichung ist dennoch das Größte und Letzte, was Menschen tun können; sie ist Gegenwart von Absolutem, Göttlichem. Hasenhüttls Antwort auf die Grenze des Todes lautet deshalb, „daß wir über die Gewißheit der Liebe (die Gott ist) hinaus keine Gewißheit haben, mehr als Physis (Leib und Seele) zu sein“ (258).

Wohl gerade wegen dieser nur vagen Vermutung (256), daß einzig Liebe das Bleibende in der Geschichte ist, verliert der Tod nicht sein bedrohend-dunkles Gesicht. Deshalb ist es Aufgabe der Christen, sich auf die Seite derer zu stellen, „die dem Tod keine Zukunft geben und dem wahren Humanum zum Durchbruch verhelfen“ (259).

Wenn die kirchliche Überlieferung im Zusammenhang des Todes vom Gericht spreche, kann auch dies nach Hasenhüttl nur einen immanenten Sinn haben. Er beinhaltet, „daß der konkrete Mensch mit sich selbst ins Gericht gehen muß, indem er sieht, wie sehr er entfremdet lebt und der Bezogenheit auf den anderen nicht gerecht wird“ (262). Auch darf die Wiederkunft Christi nicht als ein transzendentes Eingreifen Gottes aufgefaßt werden; dies wäre mythische Vorstellung. Hingegen ist darunter zu verstehen, daß menschliche Identitätsfindung niemals ausschließliches Werk des Menschen ist, sondern immer auch Geschenk. Universalgeschichtlich gesehen, meint Wiederkunft Christi den gesamten Geschichtsprozeß, „in dem die Menschheit steht und auf Parusie hinarbeitet, nämlich auf das Offenbarwerden, auf das Sichtbarwerden der Wirklichkeit“ (267). Indem dieser Geschichtsprozeß als Einheit aller Menschen verstanden wird, erhält auch das Bild von der Auferstehung seinen Sinn. Sie symbolisiert: „Nur in der Vollen-

dung der ganzen Menschheit kommt der konkrete Mensch (natürlich nicht als objektivierte Ich-Subjektivität) zu seiner Erfüllung“ (269). Schließlich sind auch Himmel und Hölle keine weltjenseitigen Größen. „Füreinander dasein ist Himmel“ (272); und entsprechend ist Hölle ein Bildwort für Entfremdung und Kommunikationsverlust (274 f.).

9. Zwischenbilanz

Hasenhüttls *Kritische Dogmatik* läßt sich in ihrer Grundaussage wie folgt zusammenfassen: Die Aussageebene der Theologie ist die relationale Wahrheit. Sie umschreibt den Vollzug der vielfältigen Bezüge des Menschen. Ihr Erkenntnisweg ist die Erfahrung. Final- und wirkursächliches Denken verläßt die Ebene des Wahrheitsvollzuges und kommt darum für die Glaubenswissenschaft nicht in Frage. Die Theologie ist eine im strengen Sinne ausschließlich anthropozentrische Wissenschaft. Gott ist für Hasenhüttl eine Qualifikation menschlichen Verhaltens. Jesus von Nazareth ist sachkompetenter Dialogpartner des Menschen bei der Identitätssuche. Diesem Ziel dienen auch die sakramentalen Feiern. Der Tod des Menschen ist das Aufhören seines Ich-Subjektes. Was bleibt, ist die vage Vermutung von der den Tod des einzelnen überdauernden Geltung der Liebe.

II. Kritisches zur Kritischen Dogmatik

1. Vorbemerkungen

Daß sein Entwurf dem christlichen Glauben einen neuen und veränderten Sinn supponiert, hat Hasenhüttl gelegentlich ausdrücklich selbst gesagt (65, 275). Wohl wissend darum, daß der Leser möglicherweise „seinen oder den Glauben der Kirche in den einzelnen Kapiteln nicht wiederfinden“ könne, verweist er aber dennoch auf sein Recht, den überlieferten Glauben der Kirche neu und anders auszusagen. Sein Ziel sei nicht, die Dogmen abzuschaffen; er möchte sie nur in einem anderen Denksystem zur Sprache bringen (9). Mit seiner Dogmatik möchte Hasenhüttl „systematische Rechenschaft über den christlichen Glauben geben, der einen allgemeinverbindlichen Ausdruck gefunden hat“ (10).

Angesichts eines solchen Vorhabens ist erste und unverzichtbare Aufgabe des Übersetzers und Interpreten, die inhaltliche Identität der neuen Ausdrucksgestalt des Glaubens mit dessen überlieferten Denk- und Sprachweisen aufzuzeigen. Nur wo diese Identität aufgewiesen und erkennbar ist, erweist sich eine Neuaussprache des Dogmas als legitim. Sonst besteht die Gefahr, den christlichen Glauben eben nicht neu und anders zu formulieren, sondern einen *neuen* und *anderen* Glauben vorzulegen.

Auf dem Hintergrund dieses grundsätzlichen Desiderates (vgl. DS 3020, 3043) an jeden Adaptationsversuch des Glaubens seien die folgenden kritischen Anmer-

kungen zu Hasenhüttls Entwurf gemacht. Sie bewegen sich schwerpunktmäßig im Bereich des Methodischen; denn auf der Ebene der inhaltlich theologischen Aussagen ist kaum eine gemeinsame Gesprächsbasis auszumachen.

2. Unausgewiesenes Koordinatensystem

Der erste gegenüber Hasenhüttl zu erhebende Einwand ist, daß er sein von K. Jaspers her entworfenes Koordinatensystem („objektivierende“ und „relationale“ Wahrheit) gegenüber der Bibel nicht als legitim ausgewiesen hat. Deshalb kommt es zu derselben Überfremdung des christlichen Ursprungszeugnisses wie beispielsweise bei Arius oder dem Hegel-Schüler Strauß. Versuchte der eine mit der mittelplatonischen Zuordnung des „Einen“ zum „Vielen“ die biblische Christusbotschaft zu interpretieren², so trug der andere den eigenakzentuierten Geistbegriff Hegels an die Bibel heran³. In beiden Fällen war eine grundsätzliche Überformung der zu interpretierenden Quellen die Folge. Daß eine derartige Überformung auch bei Hasenhüttls Entwurf vorliegt, soll hier an drei Fällen aufgezeigt werden.

Erstens zeigt sich dies an der unzureichenden Rezeption des Gottesverhältnisses Jesu. Wenn nach E. Schillebeeckx⁴ die Abba-Anrede Gottes „tatsächlich eine fortlaufende Gewohnheit Jesu war“, wenn diese Gottesbezeichnung „eines der sichersten historischen Jesusworte ist“, wenn schließlich gilt, daß die Abba-Erfahrung „offensichtlich die *Quelle* der Eigenart der Botschaft und Praxis Jesu (ist), die daher ohne oder außerhalb dieser religiösen Erfahrung ihre Jesus-echte, eigene Bedeutung und ihren eigenen Inhalt verlieren“⁵, dann stellt sich die Frage, mit welchen hermeneutischen Gründen sich solch ein eminent theologischer Ort für das Verständnis Jesu übergehen läßt? Es sind auf jeden Fall keine exegetischen Überlegungen, die das in der Abba-Anrede artikulierte Gottesverständnis Jesu als Qualität sinnvollen Handelns verstehen lassen. Vielmehr lautete dann die Antwort, daß hier Jesus in bisher analogieloser Form den Gott Israels, den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs als einen den Menschen wie ein Vater suchenden und großmütig Liebenden *anredet*. Wenn Jesus sein Gottesverhältnis immer

² Vgl. u. a. F. RICKEN, Das Homousios von Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus, in: B. WELTE (Hrsg.), Zur Frühgeschichte der Christologie (QD 51), Freiburg — Basel — Wien 1970, 74—99. A. GRILLMEIER, Jesus der Christus im Glauben der Kirche I, Freiburg — Basel — Wien 1979, 356 ff.; A. M. RITTER, Arianismus, in: TRE III, 692—719, hier 700.

³ F. COURTH, Das Leben Jesu von David Friedrich Strauß in der Kritik Johann Evangelist Kuhns, Göttingen 1975, bes. 74 ff.

⁴ Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden, Freiburg — Basel — Wien 1976, 230.

⁵ Ebd., 236. Vgl. auch H. KÜNG, Christ sein, München — Zürich 1974, 304—308. Beide verweisen auf J. JEREMIAS, Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Göttingen 1966, 15—67, ebd., 63: „Das Abba der Gottesanrede Jesu enthüllt das Herzstück seines Gottesverhältnisses.“

wieder im Gebet artikuliert, heißt dies, daß für ihn die Hinwendung zu Gott und sein aufrichtiges Zugehen auf den Nächsten nicht deckungsgleich sind. Das hier waltende Entsprechungsverhältnis läßt sich eher so bestimmen, daß sein Gottesbezug das Motiv seiner Hinwendung zu den Menschen ist. Darum kann auch das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe (Mk 12, 28—34 par) ausdrücklich nur in dieser spannungsvollen Einheit gesehen werden. Wozu sonst hätte es gerade dieses *Doppelgebotes* bedurft?

Zweitens zeigt sich die Überformung des biblischen Textes bei Hasenhüttels Deutung des Auferstehungskerygmas. Noch einmal sei wörtlich die vorgelegte Interpretation zitiert: „Die ‚ōphthē-Formel sagt: Gott wurde am Werk ‚gesehen‘ — es ist Gott, daß ein Leben sinnvoll ist in seiner Totalität. Insofern hat ‚Gott‘ Jesu Leben bestätigt; nicht durch eine besondere Tat, sondern in der Sinnerfahrung eines Menschenlebens“ (102). Man fragt sich, liegt hier wirklich eine *Auslegung* von 1 Kor 15, 5 ff. vor?

Gerade die durch Rudolf Peschs⁶ Thesen zur Entstehung des Osterglaubens angestoßene Diskussion hat doch ergeben, daß das Ophthe der Erscheinungszeugnisse nicht einfachhin in Legitimationsformeln aufzulösen ist. Folgende Gesichtspunkte wurden in der exegetischen Forschung gegen Peschs These geltend gemacht:

a) Der eindeutig christologische Akzent der Formel „er erschien“, „er ließ sich sehen“ ist zu stark, um als rein ekklesiologische Aussage gefaßt werden zu können⁷.

b) Die große Zahl von mehr als fünfhundert Brüdern, denen der Auferstandene nach dem Zeugnis des Paulus erschienen ist (1 Kor 15, 6), spricht gegen die Deutung dieses frühen Erscheinungszeugnisses als Legitimationsformel. Dies ist zumindest die Sicht des Apostels, auch wenn man in der ursprünglichen Formel die genannte Zeugengruppe nicht vermuten will⁸.

c) Ferner wurde auf das klägliche Versagen angesichts der Katastrophe von Karfreitag und dann auf den außergewöhnlichen Wandel im Leben der Jünger verwiesen⁹. Ähnliches wäre mit Blick auf die Bekehrung des Paulus zu sagen.

⁶ Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Ein Vorschlag zur Diskussion, in: ThQ 153 (1973) 201—228.

⁷ A. VÖGTLE — R. PESCH, Wie kam es zum Osterglauben? Düsseldorf 1975, 46 f.; J. KREMER, Entstehung und Inhalt des Osterglaubens. Zur neuesten Diskussion, in: ThRv 72 (1976) 1—14, hier 11; A. WEISER, Neue Wege der Christologie, in: Lebendiges Zeugnis 31 (1976) H. 1, 73—85, hier 79.

⁸ A. VÖGTLE, a. a. O., 48; A. WEISER, a. a. O., 79; H. KÜNG, Christ sein, 338. Vgl. auch W. G. KÜMMEL, Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen Jesus — Paulus — Johannes, Göttingen ²1972, 87.

⁹ H. KÜNG, a. a. O., 365; A. VÖGTLE, a. a. O., 69—85; L. SCHEFFCZYK, Auferstehung. Prinzip christlichen Glaubens, Einsiedeln 1976, 146.

Angesichts dessen erweist sich Hasenhüttls These, Auferstehung bedeute nur ein neues Sehen der Jünger Jesu, als tatsächlich unzureichend begründet. Hinzu kommt, daß hier das Handeln Gottes eine Interpretation erfährt, die dem Text zutiefst fremd ist. Gott ist *für Paulus* eindeutig Subjekt, eine personale Wirklichkeit; er ist der Gott der Schrift, der in der Geschichte Israels gehandelt hat wie auch gerade *jetzt* (vgl. Röm 3, 21. 26; 5, 9. 11; 7, 9; 8, 1) wieder in Tod und Auferstehung Jesu Christi. So sehr sich Gott damit als der voraussetzungslos und umfassend Liebende erwiesen hat, so sehr ist er aber auch der Fordernde und Richtende, der, mit dem menschliches Denken niemals zu Ende kommt und unauslotbares Geheimnis bleibt (vgl. bes. Röm 11, 33—36)¹⁰. Daß durch Jesu Sterben und Auferstehen ein neues *Gottesverhältnis* allen Menschen begründet und angeboten wurde, das ist für Paulus *der Inhalt der Offenbarung*; sie gipfelt für ihn in der neuen, gerechtfertigten Beziehung zwischen Gott und dem Menschen (Röm 3, 21).

Drittens soll am biblischen Glaubensverständnis aufgezeigt werden, daß Hasenhüttl mit seinem Koordinatensystem die Differenziertheit des christlichen Ursprungszeugnisses verstellt und so dessen Aussage verfälscht.

Daß bei der sprachlichen Struktur des urkirchlichen Bekenntnisses von Anfang an zwei Anliegen ineinandergreifen, darauf hat nicht zuletzt H. Schlier¹¹ aufmerksam gemacht. Er zeigt dies an Röm 10, 9 f., wo es heißt: „Wenn du mit deinem Mund bekenntest, Jesus ist der Herr, und mit deinem Herzen glaubst, daß Gott ihn von den Toten erweckt hat, wirst du gerettet werden. Denn mit dem Herzen glaubt man zur Gerechtigkeit, mit dem Munde aber bekennt man zum Heil.“ Dieser Text ist sowohl eine feiernd bekennde *Akklation*: Herr ist Jesus, wie auch eine *inhaltliche Bestimmung* des Glaubens: Gott hat ihn von den Toten auferweckt. Beide Aspekte, die Akklamation, die aussagt, wer Jesus ist, wie auch die inhaltliche Glaubensaussage, die aussagt, was Gott an Jesus getan hat, bilden das eine Glaubensbekenntnis. Wichtig ist, daß die Akklamation „Herr ist Jesus“ Entscheidungsruf ist gegenüber den vielen Göttern und Herren. Ihnen gegenüber heißt die Abgrenzung: „ein Gott, der Vater ... und ein einziger Herr, Jesus Christus“ (1 Kor 8, 5 f.).

Dem urkirchlichen Bekenntnis eignet also von Anfang an eine deutlich normierende Verbindlichkeit. Paulus spricht denn auch vom Glaubensgehorsam (Röm 1, 5; 15, 18; 16, 19. 26; 2 Kor 10, 5 f.). Der einzelne Gläubige hat im Bekenntnis einen vorgegebenen und zugleich bergenden Rahmen seines aktuellen Glaubensvollzuges. Dieser soll eine Einstimmung in den verkündeten Glauben

¹⁰ Vgl. O. Kuss, Paulus, Regensburg 1971, 378—385.

¹¹ Die Anfänge des christologischen Credo, in: Zur Frühgeschichte der Christologie (s. o. Anm. 2), 13—58, hier 13 ff.

sein. Oder wie H. Schlier wörtlich formuliert: „In der Homologie ist die regula fidei immer enthalten¹².“

Innerhalb dieses bergenden Rahmens bleibt der personal gerichtete Glaubensvollzug Anheimgabe und Einstimmung in das in Christus ertastbare Geheimnis Gottes (vgl. 1 Kor 2, 1. 7; 1, 23 f.); der Bezug auf das für Juden ärgerliche und für Heiden törichte Mysterium Gottes im gekreuzigten Christus ist für urkirchliches Glaubensverständnis konstitutiv; zwischen Glauben und Mysterium besteht „eine feste Verbindung¹³“.

Nicht wie ein paulinisch gefaßtes Glaubensverständnis heute gelingen kann, soll hier aufgewiesen werden, sondern nur, daß Hasenhüttls Koordinatensystem gegenüber der Bibel zu eng ist. Wenn er darauf verweist, anderwärts sein Bibelverständnis dargelegt zu haben (9)¹⁴, dann trägt diese Mitteilung gleichwohl hier nichts aus, da er vor Ort die biblisch-theologische Grundlegung seiner systematischen Rechenschaft schuldig geblieben ist. Dazu wäre vorab zu klären gewesen, ob das zugrundegelegte Glaubens- und Wahrheitsverständnis vor dem Grunddokument des Christentums, der Heiligen Schrift, wirklich Bestand hat.

3. Vergewaltigte Geschichte

Der Einwand, Hasenhüttls Glaubens- und Wahrheitsverständnis sei nicht an der Bibel ausgewiesen und bewahrheitet, gilt auch gegenüber seinem Umgang mit der Tradition.

Den dogmatischen Befund erhebt Hasenhüttl ausschließlich durch Zitieren von Denzingerstellen (bzw. der deutschen Übersetzung), um sie dann nach seinen eigenen positiven und negativen Gesichtspunkten zu beurteilen. Deshalb auch die nur marginale Beachtung des 2. Vatikanum, das nur „ergänzend berücksichtigt“ wurde; weil von ihm „keine Definition ausgesprochen und auch keine für ungültig erklärt wurde, haben die Verlautbarungen dieses Konzils nicht den Stellenwert definitorischer Aussagen“ (10).

Gegenüber einer solch eingengten Perspektive ist festzuhalten, daß dies an die neuscholastische Methode des ausgehenden 19. Jahrhunderts erinnert. Das Dogma der Kirche ist aber mehr als ein einzelner Satz; dieser steht immer in einem lebendigen Lebenszusammenhang; Katechumenat und Gottesdienst halten ihn lebendig. Die Kirche vollzieht ihren Glauben in Gottesdienst und Gebet, wie

¹² Ebd., 53; vgl. auch ebd., 49. Vgl. auch H. SCHLIER, Grundzüge einer paulinischen Theologie, Freiburg — Basel — Wien 1978, 216—223.

¹³ G. BORNKAMM, ThWNT IV, 825.

¹⁴ Vgl. in diesem Zusammenhang G. Hasenhüttls (Gott ohne Gott, Graz 1972, 203) Option für das griechische Denken: „Als Sündenbock wird es in die Wüste geschickt, und wir sind glücklich mit unserem jüdischen ‚Geschichtsgott‘ allein, der von all dieser Metaphysik angeblich nicht wissen soll: Aber ist das jüdische Denken wirklich besser als das griechische?“ — Zur Auseinandersetzung mit diesem Buch vgl. L. SCHEFFCZYK, Gott-loser Gottesglaube? Grenzen und Überwindung der nichttheistischen Theologie, Regensburg 1974, 169—186.

sie auch ihren Gottesdienst im Katechumenat erklärt und im Bekenntnis artikuliert¹⁵. Der im Taufsymbol wie im konziliaren Bekenntnis bis hin zur päpstlichen Definition formulierte Glaube kann deshalb nur im Zusammenhang der katechumenalen Unterweisung wie der gottesdienstlichen Feier erklärt werden.

Auf Hasenhüttls Methode hin gewendet, heißt dies: Weil gerade das Bekenntnis zum dreifaltigen Gott und zur Gottheit Christi im Gottesdienst steht und dort lebendig gehalten wird, ist es unrichtig, dessen lehramtliche Gestalt einfachhin als illegitime Objektivierung und satzhafte Verfestigung (79 f.) zu kennzeichnen. Es trifft für Chalkedon absolut nicht zu, daß „nur Jesus Christus an sich und in sich interessiert“ und die Heilsfrage „weggewischt“ sei (80). Was heißt denn, daß der Sohn, unser Herr Jesus Christus, „für uns und um unseres Heiles willen“ aus Maria geboren wurde (DS 302)? Die Definition von Chalkedon will nicht nur eine Lehrentscheidung sein, sondern will als Bekenntnis und Homologie auch im Dienste der Anbetung Christi stehen¹⁶. Weil so das Konzil ausdrücklich als ein religiöses Ereignis aufgefaßt wurde, feierte der Osten ein eigenes „Fest des Konzils von Chalkedon“¹⁷.

Darum ist Hasenhüttl zu fragen, wie er eine „Auslegung“ der urkirchlichen Glaubensbekenntnisse anbieten kann, die deren im Gottesdienst und Gebet aktualisierten Bezug zu Gott und zu Christus ausklammert?

Dieselbe Beobachtung gilt für das entfaltete Sakramentenverständnis. Hier sei die Eucharistie herausgegriffen. Von Anfang an wurde die Feier des gemeinsamen „Brotbrechens“ als Gottesdienst verstanden (Apg 2, 42. 46 f.)¹⁸. Wenn in unmittelbar nachneutestamentlicher Zeit das bekenkende und lobpreisende Gedächtnis Jesu in der Feier des „Brotbrechens“ Eucharistie genannt wird¹⁹, knüpft dies an der jüdischen Bezeichnung des Tischgebets als Danksagung an. In der Bedeutung von Dank und Mahldankgebet verwendet daher das NT den Begriff Eucharistie bzw. dessen verbale Form²⁰. Um die Jahrhundertwende wird er dann mehr und mehr zur Bezeichnung des gesamten Herrenmahles, speziell auch der konse-

¹⁵ Vgl. u. a. H. DE LUBAC, Credo. Gestalt und Lebendigkeit unseres Glaubensbekenntnisses, Einsiedeln 1975, bes. 95 ff.

¹⁶ Vgl. das auf dem Konzil vorgetragene Bekenntnis des Basileios von Seleukeia (ACO II/1, 1, S. 117): „Wir beten an den einen Jesus Christus unseren Herrn...“; „er wollte uns alle retten dadurch, daß er in allem uns gleich wurde, die Sünde ausgenommen“ (ebd.). Zum Ganzen vgl. A. GRILLMEIER, Mit ihm und in ihm, Freiburg — Basel — Wien, 283—300.

¹⁷ Ebd., 347 f.

¹⁸ Vgl. J. WANKE, Beobachtungen zum Eucharistieverständnis des Lukas auf Grund der lukanischen Mahlberichte, Leipzig 1973, 14—17.

¹⁹ DIDACHE 9, 1. 2. 35; 14, 1.

²⁰ H. CONZELMANN, ThWNT IX, 401—404.

krierten Mahlgaben²¹. Die ganze Feier wird nunmehr in ihrem eigentlichen Sinn als Dankgebet an den Vater verstanden.

Darum sei hier die Frage gestellt: Wie kann eine neue Sinnbestimmung der eucharistischen Feier als gelungen gelten, wo eine ihrer zentralen Linien, im formellen Sinne Gottesdienst und Danksagung zu sein, zu einer zeichenhaften Besinnung auf die durch Jesus eröffnete Lebensmöglichkeit verkürzt wird? Oder anders gefragt: Wie kann eine Neuaussprache des überlieferten Eucharistiegläubens wirklich zutreffend sein, wenn dieser Glaube zuvor nur unzureichend erhoben wurde? Wo in der Kirchengeschichte hat es je ein akzeptiertes Verständnis der Eucharistie gegeben, auf das sich Hasenhüttl stützen könnte? Sein faktisches Umgehen mit der Tradition kommt ihrer grundsätzlichen Bestreitung nahe.

In der Tat ist es ja auch schwierig, Sinn und Aussagegehalt historischer Zeugnisse zu prüfen, wenn allein der Augenblick über die Bedeutung von Vergangenheit und Zukunft entscheidet (251. 263. 268).

Nachfolgend seien über die beanstandete methodische Enge hinaus einige Beispiele für die mangelnde historische Präzision Hasenhüttls genannt.

Ohne eine nachprüfbare Quelle oder auch nur einen Beleg aus der neueren Forschung behauptet Hasenhüttl, das „gezeugt“ im Bekenntnis von Nikaia sei zwar biblisch, aber doch beeinflusst vom griechischen Zeus, der ebenfalls zeuge (107). Nach Alois Grillmeier²², dessen einschlägige Studien zur frühen Dogmengeschichte nicht einmal genannt, geschweige denn beachtet werden, ist das „gezeugt“ ein Gegenbegriff zum arianischen „geworden“ und ein Parallelbegriff zu gleichwesentlich; das „gezeugt“ beinhaltet also gerade nicht das, was der Mythos aussagt. Gegenüber der vorgebrachten These mag darum der Grundsatz gelten: quod gratis affirmatur, gratis refutatur.

Ebenfalls ohne Beleg ist die Behauptung, der Theotokostitel des 3. allgemeinen Konzils sei „vor dem Hintergrund der großen Artemis zu Ephesus zu sehen“ (177). Wie vermag eine solche Behauptung den Umstand zu erklären, daß die Herkunft dieses Titels gerade die altalexandrinische Schule ist? Und wie kommt der Streit nach Konstantinopel, wo die einen Maria Gottesmutter, die anderen sie Menschengebärerin nennen und Nestorius mit Christusgebärerin vermitteln möchte? Wie ist nach Hasenhüttl ferner zu erklären, daß in Ephesus der direkte wallfahrtskultische Nachfolger der Artemis nicht Maria, sondern der

²¹ Vgl. J. BETZ, Eucharistie. In der Schrift und Patristik (= HDG IV/4a), Freiburg — Basel — Wien 1979, 26 ff. Vgl. dort auch die Diskussion zur Frage, ob die Didache eucharistische Texte biete oder ein Liebesmahl meine.

²² Jesus der Christus (s. o. Anm. 2), 407. Desgl. J. N. D. KELLY, Altchristliche Glaubensbekenntnisse, Göttingen 1972, 235.

Apostel Johannes war? Wenn erwiesenermaßen²³ die Idiomenkommunikation der eigentliche Streitpunkt im Umfeld des Konzils von Ephesus war, dann durfte es Hasenhüttl bei einer bloßen Behauptung nicht belassen. Deshalb gilt auch hier der oben genannte Grundsatz: *quod gratis affirmatur, gratis refutatur*.

Zu differenzieren ist auch Hasenhüttls Beobachtung innerhalb der Geschichte des Trinitätsdogmas; es sei „nicht verwunderlich, wenn die Idee einer Quaternität (Vierfaltigkeit) im 12. Jahrhundert aufkommt“ (114). Hierzu ist nach Aussage der neueren Forschung²⁴ zu sagen, daß Bernhard²⁵ zwar gegenüber Gilbert von Poitiers den Vorwurf erhoben hat, er vertrete eine Quaternität in Gott, daß Gilbert dies aber tatsächlich nie lehrte.

Schließlich sei hier auf die Bemerkung Hasenhüttls verwiesen, in der Karolingerzeit beginne man „mit der Verehrung der ‚Sancta Trinitas‘ — einer vom Menschen entfernten, sonderbaren (mysteriösen) Gottheit“ (114). Wie aber verhält sich diese These etwa — um nur zwei Beispiele zu nennen — erstens zu dem Gebet, in das Augustinus sein Werk *De Trinitate* (28, 51) einmünden läßt? In dessen letztem Vers heißt es: „Du, Herr, Gott, du der Eine, du Gott Dreieinigkeit (*deus trinitas*) . . .“ Und was besagt in diesem Zusammenhang — zweitens — das *Symbolum Quicumque*, worin es u. a. heißt: „Wir verehren den einen Gott in der Dreifaltigkeit und die Dreifaltigkeit in der Einheit“ (DS 75)?

Was trägt eine solche Auflistung von dogmengeschichtlichen Unsauberkeiten²⁶ aus? Zumindest dies eine: Sie sind Indiz für Hasenhüttls mangelnden dogmengeschichtlichen Ernst, der aber gerade dort geboten ist, wo die geschichtliche Entwicklung kritisiert wird; sonst wird Kritik unseriös.

4. Der eingeebnete Mensch

Die beiden vorausgehenden Einwände richteten sich gegen die zu enge Perspektive, mit der Hasenhüttl der Heiligen Schrift bzw. der Dogmengeschichte begegnet. Die folgenden Bedenken zeigen auf, daß dies auch für sein Menschenbild gilt.

²³ G. SÖLL, *Mariologie* (= HDG III), Freiburg — Basel — Wien 1978, 48 f.; zum Marienkult in Ephesus vgl. B. KÖTTING, *Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche* (= FVK H. 33/34/35), Münster 1980, 57, 172 f.

²⁴ N. HÄRING, *San Bernardo e Gilberto Vescovo di Poitiers*, in: *Studi su S. Bernardo di Chiaravalle* (= *Bibliotheca Cisterciensis* VI), Rom 1975, 75—91 (Lit.). L. OTT, Art.: Gilbert v. Poitiers, *LThK* IV, 890 f.

²⁵ *De Consideratione* V, 7, 15, PL 182, 797; *Sermones in Cantica* LXXX, 6, PL 183, 1169 C.

²⁶ An formalen Korrekturen seien vermerkt: S. 68, *Pfammater*; S. 195 (281), *Atangana* . . . Geistempfangs?; S. 281, *van Buren*; S. 286, *Winklhofer*; S. 206, J. B. Sala hat seinen Beitrag „*Transsubstantiation* . . .“ veröffentlicht in: *ZkTh* (statt *ZThK*); S. 138, das von L. Scheffczyk hrsg. Werk „*Der Mensch als Bild Gottes*“, erschien 1969 (statt 1976).

Hasenhüttls Grundposition lautet, relationale Wahrheit, Liebe, Treue etc. ist nur innerhalb des Vollzuges zu bedenken. Ähnliches gilt für die Bestimmung des Menschen. „Man *ist* nicht Mensch, so wie das Tier Tier und der Baum Baum ist, sondern man wird erst Mensch. Menschsein ist ein Vollzugsbegriff“ (157). Oder: „Der Mensch ist aber nichts Vorgegebenes, sondern definiert sich im Selbstvollzug“ (156), d. h. in der freien Entscheidung. Entsprechend diesem Ansatz wird jede Wesensfrage danach, was Liebe, was Treue sei, um von dort her die Vollzüge neu auszurichten, als objektivierendes Denken zurückgewiesen. Liebe wie auch Treue können nicht von einem außerhalb des Vollzuges liegenden Prinzip her bestimmt oder gar eingefordert werden. Derartiges wäre dem Vollzug der Liebe zuwider und würde ihn gerade zerstören.

Aber stimmt diese im Zusammenhang mit R. Bultmann und J. P. Sartre schon diskutierte Einschränkung auf den Vollzug überhaupt? Gibt es nicht etwa ein dem Vollzug immer vorausgehendes, ihn bleibend herausforderndes Recht auf Liebe, Treue, Gerechtigkeit? Ein Recht der Gatten auf eheliche Treue, der Kinder auf die Liebe ihrer Eltern, der Notleidenden auf liebende Hilfe? Ein Recht deswegen, *weil* sie Gatten sind und eben nicht nur Freunde, Kinder und nicht nur Heranwachsende, Notleidende und eben nicht Besitzende. Hier wird also die Wahrheit des Vollzuges (der Liebe, der Treue etc.) durch die Bezugspartner selbst wesentlich qualifiziert und nicht zerstört. Und damit ist die Wer-Frage, eine metaphysische Frage, gestellt.

So wird etwa der neutestamentliche Christusglaube durch die Wer-Frage bestimmt. Nach E. Käsemann²⁷ gilt im Hinblick auf Röm 1, 3 f., daß die Gottessohnschaft Jesu „im metaphysischen Sinne, vom ganzen NT selbstverständlich vorausgesetzt, die Einzigartigkeit des Offenbarers charakterisiert“. Ähnlich artikuliert W. Pannenberg²⁸ die Wer-Frage: „Jesus hat Bedeutsamkeit »für uns« nur, sofern ihm selbst, seiner Geschichte, seiner durch sie konstituierten Person diese Bedeutsamkeit innewohnt. Nur wenn sich das zeigen läßt, können wir sicher sein, daß wir nicht nur unsere Fragen, Wünsche und Gedanken seiner Gestalt anheften.“ Gewiß treibt das Neue Testament keine Metaphysik in dem Sinne, daß es die Seins- und Wesensfrage stellt, wohl aber in dem Sinne, daß die Wer-Frage angeschnitten wird. Dies gilt sowohl im Hinblick auf Christus wie auf die Gläubigen. So ist etwa der Nächste um der Liebe Gottes zu den Menschen willen zu lieben (Jo 15, 12; 13, 34; 1 Jo 4, 11), ein also jeden christlichen Liebesvollzug vorgängig bestimmendes Motiv.

In Beantwortung der Wer-Frage spricht der Christ vom Nächsten, vom Bruder, der Philosoph von Person. Und mit Person ist gerade keineswegs nur Relationalität, Bezogensein gemeint, sondern unbedingte Unvertauschbarkeit (in-

²⁷ An die Römer (= HNT 8a), Tübingen 1974, 3.

²⁸ Grundzüge der Christologie, Gütersloh 1969, 42.

communicabilitas absoluta) im Bezogensein; beides gehört zusammen²⁹. Nicht nur, daß Hasenhüttl das für den Personbegriff konstitutive Moment der Einmaligkeit und Unvertauschbarkeit aus seinem Personbegriff ausklammert (122 f.) —: in seiner „Eschatologie“ opfert er es sogar als erste Frucht des objektivierenden Denkens. „Das menschliche ‚Ich‘ ist ... eine Reflexionswirklichkeit. Das nichtobjektivierte Bewußtsein kennt kein ‚Ich‘ ... Indem nun dieses relationale Sein zur Reflexion gebracht wird, entsteht durch Verobjektivierung der Beziehung das ‚Ich‘“ (255). Entsprechend findet dann auch der Mensch als „Ich-Subjekt“ (268) im Tod sein Ende. Was bleibt, ist bloße Beziehung aber ohne Beziehungsträger, Liebe oder Liebende.

III. Resümee

Hasenhüttls positives Anliegen ist, den christlichen Glauben als aktuelles Bezogensein zu verstehen; das Fatale seines Entwurfs ist aber, daß er diesem berechtigten Anliegen nicht nur die formelle Transzendenz Gottes und seine Personalität sowie den auferstandenen Christus als personalen Bezugspunkt des Glaubens, sondern auch die Einmaligkeit und Unvertauschbarkeit des Menschen opfert. Hasenhüttl ist mit dem Anspruch angetreten, „die christliche Wahrheit des Glaubens“ in neuer Form zur Sprache zu bringen (9). Dieses Vorhaben wurde dann aber so verwirklicht, daß eine völlig neue, andere Lehre vorliegt, deren inhaltliche Identität mit dem überlieferten Glauben nicht zu sehen ist. Fazit: Der von Hasenhüttl eingeschlagene Weg ist nicht eine veränderte Weise, Dogmatik zu treiben, sondern vollzogene Selbstauflösung.

²⁹ Vgl. M. MÜLLER, Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendente Erfahrung, Freiburg — München 1971, 83—123, bes. 99 ff.; J. AUER, Person. Ein Schlüssel zum christlichen Mysterium, Regensburg 1979.

Die Entwicklung der Theologie in Spanien seit dem II. Vatikanischen Konzil*

Die lange Periode nach dem Bürgerkrieg war für Spanien eine Zeit betonter kultureller Isolierung vom übrigen Europa. Die bekannten Schwierigkeiten politischer und wirtschaftlicher Art, verbunden mit einer Rückkehr zu den Wertvorstellungen vergangener Epochen, schufen im Lande eine Mentalität, die mit neuen, in anderen Nationen entstandenen Ideen nichts zu tun haben wollte, ja diesen teilweise sogar feindselig gegenüberstand. Auch die Theologie partizipierte an diesem geistigen Klima; sie zog sich weithin zurück hinter die Lehren alter Handbücher und einiger päpstlicher Dokumente.

In diesem Kontext bedeutete das II. Vaticanum in erster Linie eine große Überraschung; und das nicht nur wegen seiner unerwarteten Einberufung, sondern besonders deshalb, weil weder die Bischöfe noch die Theologen vorausgesehen hatten, was das Konzil bringen würde: Die Hirtenbriefe, die in Spanien zwischen 1959 und 1962 veröffentlicht wurden, waren in ihrer Thematik und Ausrichtung weit entfernt von den späteren Konzilsdokumenten. Schon gleich zu Beginn waren die spanischen Teilnehmer verblüfft, als sie sahen, wie da ein mit päpstlicher Approbation vorgelegtes Dokument heftig kritisiert und zurückgewiesen wurde. Im weiteren Verlauf wurden die Interventionen spanischer Bischöfe zahlreicher; aber vielen wurde nun auch die Tatsache einer gewissen Rückständigkeit im Vergleich zu den meisten übrigen Gruppen des Konzils bewußt. Kardinal Enrique y Tarancón, privilegierter Zeuge jener Ereignisse, erinnerte vor kurzem daran: „Wir, die wir gewohnt waren, uns selbst für den größten Exponenten idealer Katholizität zu halten, merkten bald, daß auf dieser weltweiten Versammlung des Konzils unsere Theologen und auch wir selbst, die Bischöfe, einen wirklich bescheidenen Platz einnahmen¹.“

Diese Rückständigkeit der vorkonziliaren spanischen Theologie ist eine Tatsache, die heute von niemandem mehr in Zweifel gezogen wird und die zum Teil

* Der Verfasser, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut „Francisco Suárez“ des Consejo Superior de Investigaciones Científicas in Madrid, gibt hier für deutsche Leser eine engagierte Einführung in die heutige Situation der spanischen Theologie. Die Übersetzung besorgte K. Reinhardt, Trier.

¹ „La Iglesia en España hoy“, Vortrag im Club „Siglo XXI“ (Madrid), gehalten am 28. Juni 1978.

erklärt, daß das II. Vaticanum in Spanien auf so starke Widerstände stieß², zugleich aber auch mehr als in anderen Ländern zum Ausgangspunkt einer umfassenden Erneuerungsbewegung wurde. Die zahlreichen Kommentare zu den Konzilsdokumenten sowie die geradezu aufdringlichen Verweise auf das Konzil in den meisten theologischen Publikationen jener Jahre bestätigen dies. Auf der anderen Seite stimmen alle Autoren, die diese Periode unter verschiedenen Gesichtspunkten analysiert haben, darin überein, daß sich unter dem Einfluß des Konzils tatsächlich eine Erneuerung der Kirche und der Theologie vollzogen hat. Nach Meinung des Bischofs von Segovia, A. Palenzuela, „hat die spanische Kirche nach einer langen Zeit der Abwehr und des Rückzuges vor der modernen Welt durch das II. Vaticanum zu eben dieser Welt ein neues Verhältnis gewonnen“³. Und Alvarez Bolado, Vorkämpfer und hervorragender Kenner dieser Erneuerungsbewegung, bekräftigt dies, wenn er sagt: „Die vier Etappen des II. Vatikanischen Konzils hielten fünf Jahre lang wichtige Kreise des spanischen Katholizismus in einem Zustand fortschreitender Katechese und des Bewußtwerdens neuer Werte“⁴.

Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß die Produktion theologischer Literatur nach dem Konzil in Spanien beträchtlich answoll. Sie vollständig anzuführen, wäre praktisch unmöglich. Für einige Spezialgebiete, nämlich für die biblischen Studien und für den Ökumenismus, liegen Versuche vor⁵. Aber eine Studie über die nachkonziliare spanische Theologie steht doch immer noch vor zwei Grundschwierigkeiten: Die eine ist eben dieser Reichtum an Quellen, zu denen man nicht nur die Handbücher und Monographien über einzelne theologische Probleme rechnen muß, sondern auch die zahlreichen Zeitschriftenartikel und nicht zuletzt auch die popularisierende Literatur, wo man die Entwicklungstendenzen oft deutlicher erkennen kann. Die zweite Schwierigkeit besteht in dem Mangel an Vorarbeiten zu einer umfassenden Untersuchung dieser Epoche⁶.

² R. BELDA, *Obstáculos a la penetración del Concilio en España*, in: *Iglesia Viva* 5 (1966) 89—99.

³ A. PALENZUELA, *Meditación urgente sobre la Iglesia de España*, in: *España perspectiva* 1972, Madrid 1972, 146.

⁴ A. ALVAREZ BOLADO, *Teología política en España*, in: K. RAHNER — J. MOLT-MANN — J. B. METZ — A. ALVAREZ BOLADO, *Dios y la ciudad. Nuevos planteamientos en teología política*, Madrid 1975, 177.

⁵ J. SÁNCHEZ BOSCH — A. CRUELLES, *La Biblia en el libro español*, Barcelona 1977; C. GARCÍA CORTÉS, *Actualidad bibliográfica de filosofía y teología; bibliografía española sobre ecumenismo en la época postconciliar*, Bilbao 1973.

⁶ Es sind meist keine Darstellungen der Theologiegeschichte im besonderen, sondern religionssoziologische Analysen des zeitgenössischen spanischen Katholizismus, die auch einige Daten über die Entwicklung der Theologie enthalten. Siehe: R. DUCASTELLA, *Análisis sociológico del catolicismo español*, Barcelona 1967; F. GONZÁLEZ ANLEO, *La vida religiosa*, in: *Informe sociológico sobre la situación social en España 1970*, Madrid 1970; SECRETARIADO NACIONAL DEL CLERO, *Historia, discursos, textos de las ponencias, proposiciones, conclusiones y apéndices de la Asamblea Conjunta de Obispos y Sacerdotes*, Madrid 1971; J. CAZORLA PÉREZ, *Las relaciones entre*

Die vorliegende Arbeit kann darum auch nicht mehr sein als der Versuch einer Annäherung an das Koordinatensystem, in dem sich die nachkonziliare Theologie in Spanien entwickelt hat, und das innerhalb der einem Aufsatz gezogenen Grenzen. Im ersten Abschnitt sollen die hauptsächlichen Faktoren genannt werden, die zunächst zu einem Klimawechsel, dann zu einer Erneuerung der Methoden und Inhalte der Theologie geführt haben. Darauf folgt ein Abschnitt über die charakteristischen Züge der nachkonziliaren Theologie. Schließlich soll die Situation jener Bereiche der Theologie beschrieben werden, wo der Wandel am deutlichsten in Erscheinung trat. Zwar hat die nachkonziliare Erneuerung alle Bereiche der Theologie erfaßt; trotzdem waren es doch vor allem Ekklesiologie und Exegese, welche für die Erneuerung der übrigen Theologie von entscheidender Bedeutung wurden und wo sich am deutlichsten die Entwicklung der letzten Jahrzehnte manifestiert.

1. *Hauptsächliche Faktoren des Klimawechsels*

Das II. Vaticanum war kein isoliertes Ereignis und auch nicht der einzige Faktor, der zu einem Wandel in der spanischen Theologie geführt hat; auch andere Faktoren haben in verschiedenem Maße dazu beigetragen.

Vor allem muß man verschiedene Fakten erwähnen, die nicht religiöser oder theologischer Art sind, ohne die man aber jene unmöglich richtig begreifen kann. In den sechziger Jahren hat die spanische Gesellschaft bedeutsame Wandlungen durchgemacht. Es kam zu einer Anhebung des wirtschaftlichen Niveaus durch den beachtlichen Aufstieg der erwerbstätigen Bevölkerung vom primären zum sekundären und tertiären Sektor. Gleichzeitig damit stieg auch das soziale Niveau, was durch Phänomene wie die Auswanderung (Gastarbeiter), die Verstädterung, das Anwachsen der Arbeiterklasse und die Bildung neuer Mittelschichten hinreichend belegt wird. Von besonderer Bedeutung ist in unserem Zusammenhang natürlich die Hebung des kulturellen Niveaus, das sich unter anderen in folgenden Phänomenen äußert: der Übergang von einer archaischen Agrarkultur zu einer wissenschaftlich-technischen Kultur, der Einfluß der Medien auf das alltägliche Leben und der immer intensiver werdende Austausch zwischen Spanien und dem übrigen

los sistemas eclesial, social y político en la España contemporánea. Un esquema interpretativo, en la España de los años setenta, Madrid 1972; A. L. ORENSANZ, Religiosidad popular española (1940—1965), Madrid 1974; Documentos colectivos del episcopado español, 1870—1974, ed. J. IRIBARREN, Madrid 1974; H. SANTIAGO OTERO — F. BLÁZQUEZ CARMONA, Panorama actual de la teología española, Madrid 1974; Cambio social y religión en España (Aportación española a la XIII Conferencia Internacional de Sociología religiosa), Barcelona 1975; Los cristianos en la nueva situación española, Madrid 1977; Iglesia y sociedad en España 1939—1975, Madrid 1977; Aproximación a la historia social de la Iglesia española contemporánea (II Semana de Historia Eclesiástica de España contemporánea), El Escorial 1978.

Europa, besonders durch die Emigration spanischer Arbeiter ins Ausland sowie durch den massiven Zustrom von Touristen⁷.

In den intellektuellen Kreisen spürte man schon in den Jahren vor dem Konzil eine wachsende Unruhe und eine größere Offenheit für von außen kommende Ideen. „Man begann jetzt die großen katholischen Dichter zu lesen: Bernanos, Mauriac, Graham Green. Der Einfluß des philosophisch-theologischen Denkens von Maritain, später (vom Ende der vierziger Jahre bis zur Eröffnung des Konzils) von Mounier und Teilhard de Chardin sowie die Spiritualität der Kleinen Brüder und Schwestern Jesu (René Voillaume) erweiterten den geistigen Horizont in diesen Jahren unmittelbar vor dem großen Konzil⁸.“ Ein wachsendes kritisches Bewußtsein stellte immer mehr den seit dem Bürgerkrieg bis in die fünfziger Jahre hinein herrschenden sogenannten „Nationalkatholizismus“ in Frage, der auf einer Identifikation des Spanischen mit dem Katholischen basiert⁹. Die Kritik erstreckte sich weiterhin auf die geringe soziale Wirksamkeit dieses spanischen Katholizismus, der soziale Gegensätze und Ungerechtigkeiten ignorierte oder gar rechtfertigte. Und vor allem kritisierte man die Religiosität des Durchschnittskatholiken und folglich auch die geistigen Grundlagen, auf der diese beruhte. Zu den Kritikern, die ihre Arbeit oft unter prekären Umständen leisten mußten, zählen vor allem Laín Entralgo, Calvo Serer, J. L. Aranguren, Pater Llanos, Julián Marías, Miret Magdalena und andere¹⁰.

Aber es waren nicht nur gewisse intellektuelle Eliten, darunter viele Laien, die den Wandel erlebten und selbst vorantrieben; dieser Wandel vollzog sich auch ganz spürbar an der Basis der Seelsorge. Im Gegensatz zur Zeit unmittelbar nach dem Bürgerkrieg hatten die pastoralen Initiativen dieser Jahre keinen triumphalistischen Charakter mehr und waren nicht mehr Ausdruck einer christlichen Gesellschaft; sie entstanden jetzt mehr aus dem Bedürfnis, etwas zu stützen, was einzustürzen drohte. Verschiedene Initiativen, zum Beispiel die „Cursillos de cristianidad“, die Bewegung für eine bessere Welt, Familienkreise und einzelne Zweige der Katholischen Aktion boten sich nun an als Alternativen zur überholten und unwirksamen traditionellen Pastoral und stellten sich an die Spitze der Selbstkritik dieser ganzen pastoralen Tätigkeit.

Der Klerus seinerseits wurde gleichfalls immer mehr von diesem Mentalitätswechsel erfaßt. Die Jahrzehnte lang bestehende monolithische Einheit von Klerus

⁷ Über diese verschiedenen Faktoren und ihre Rolle bei der Umwandlung der spanischen Gesellschaft siehe: J. L. GARCÍA DELGADO, *Orígenes y desarrollo del capitalismo en España*, Madrid 1975; A. DE MIGUEL, *Sociología del franquismo*, Barcelona 1975.

⁸ F. URBINA, *Formas de vida de la Iglesia en España*, in: *Iglesia y sociedad en España 1939—1975*, Madrid 1977, 64—65.

⁹ A. ALVAREZ BOLADO, *El experimento del nacional catolicismo*, Madrid 1976.

¹⁰ F. URBINA, op. cit., p. 64. Von besonderem Zeugniswert ist das Werk von J. L. ARANGUREN, *Memorias y esperanzas españolas*, Madrid 1969.

und Hierarchie begann von den fünfziger Jahren an zu zerbrechen. Der Anstoß dazu ging von den niederen Schichten des Klerus aus, der in seiner Mehrheit damals schon aus Männern bestand, die jünger waren als vierzig oder fünfundvierzig Jahre. Der Episkopat bildete bei dieser Erneuerungsbewegung die Nachhut, und das aus zwei Gründen: Einmal wurden während dieser ganzen Zeit und sogar noch in den Jahren nach dem Konzil oft solche Männer zu Bischöfen vorgeschlagen, die im allgemeinen in der Verwaltung versiert, aber selten intellektuell und pastoral auf ihr Amt vorbereitet waren¹¹. Zum andern führte das Präsentationsrecht des Staatschefs dazu, daß nur solche Männer zum Bischofsamt Zugang hatten, deren Treue zu den traditionellen Ideen erprobt war, oder daß mindestens jene, die solchen Ideen wenig zugeneigt waren, von diesem Amt ausgeschlossen blieben. Der weitere Gang der Dinge hat gezeigt, daß nicht nur ein großer Teil des niederen Klerus, sondern auch einige Gruppen von Bischöfen immer mehr der neuen Richtung anhingen. Die „Gemeinsame Versammlung von Priestern und Bischöfen“ (Asamblea Conjunta de Sacerdotes y Obispos) sollte in dieser Entwicklung einen Markstein von außergewöhnlicher Bedeutung setzen, trotz der Widerstände, mit denen sie von den mehr konservativen Kreisen der Hierarchie aufgenommen wurde¹². Andererseits wuchs seit Beginn der fünfziger Jahre eine neue Generation von Klerikern heran, die aufgeschlossener war für die sozialen Probleme, die in Spanien entgegen der offiziellen Propaganda immer noch sehr drängend waren. Diese Priester wirkten im allgemeinen in den katholischen Organisationen der Mittel- und der Arbeiterschicht, vor allem in der *Hermanidad Obrera de Acción Católica* (HOAC) und in der *Juventud Obrera Católica* (JOC), die heftige Kritik an Lehre und Verhalten der Kirche auf sozialem Gebiet übten¹³.

Man muß auch noch andere Faktoren nennen, die besonders den jungen Klerus und die Theologiestudenten beeinflußt haben. Von entscheidender Bedeutung für die geistige Erneuerung war der Zustrom von Übersetzungen theologischer, exegetischer und pastoraler Werke. Verschiedene Verlage (Nova Terra, Cristianidad, Sígueme, Sal Terrae etc.) wetteiferten darum, den spanischen Lesern all das zu präsentieren, was sie von der reichen ausländischen Produktion für bedeutsam hielten. Das alles aufzuzählen, wäre viel zu zeitraubend, zumal Spanien zu dieser Zeit mehr theologische Literatur importiert hat als die meisten

¹¹ Noch 1972 wies der Nuntius die Bischöfe auf die Notwendigkeit hin, einen anderen Typus von Personen für das Bischofsamt vorzuschlagen. (Intervention auf der 16. Vollversammlung des Episkopats in Madrid vom 6. bis 11. März 1972; vgl. *Vida Nueva* num. 824—825, 1972, p. 6.)

¹² *Proceso a la Asamblea Conjunta*, monographische Nummer von *Iglesia Viva* 38 (1972), wo man eine gute Zusammenfassung der Probleme findet, die dieses wichtige Ereignis umgaben.

¹³ D. BENAVIDES, *El fracaso social del catolicismo español (1870—1951)*, Barcelona 1973; F. URBINA, *Historia de la AC desde 1939 hasta nuestros días*, in: *Pastoral Misionera*, mayo-agosto (1972) 269—363.

anderen Länder¹⁴. Es möge genügen, an die Namen von K. Rahner, Y. Congar, D. Chenu, H. de Lubac und anderer zu erinnern, deren Lektüre in vielen Fakultäten und selbst in den Seminarien die Basis des Studiums bildete. Gleichzeitig kam es immer häufiger vor, daß Spanier ihre philosophischen, theologischen und exegetischen Studien an den bedeutenden theologischen Zentren Europas absolvierten. Aus diesen Studenten sollte die Mehrzahl der heutigen Professoren hervorgehen, die so alle wichtigeren Richtungen der modernen Theologie mit nach Hause brachten. Andererseits fanden jetzt auch viele Studenten auf Grund besserer Sprachkenntnisse einen direkten Zugang zu den Werken ausländischer Theologen, die nicht übersetzt sind, besonders auch zu denen protestantischer Autoren, die bis dahin in der theologischen Ausbildung mit Absicht nur am Rande erwähnt wurden.

In ähnlicher Weise dienten auch andere Initiativen dem Bedürfnis, die ausgetretenen Wege der alten Handbücher zu verlassen und den Anschluß an die europäische Theologie der letzten Jahrzehnte zu finden beziehungsweise sich mehr den Problemen und der Realität des eigenen Landes zu nähern. Fast gleichzeitig mit der Einberufung des Konzils erschien die Zeitschrift „Selecciones de Teología“; sie brachte in zahlreiche Studienzentren und selbst in Pfarrbüros eine reiche Auswahl an Literatur vor allem ausländischer Provenienz über die verschiedensten Themen der Theologie. Die Notwendigkeit, sich mehr auf die moderne Welt einzulassen, führte ferner dazu, daß Fakultäten und Seminarien neu organisiert, daß theologische Fakultäten von abgelegenen Orten in die großen Städte verlegt und die Studienpläne reformiert wurden, und daß die Theologie sich mehr den profanen Wissenschaften und den großen Problemen einer in rapidem Wandel begriffenen Gesellschaft näherte.

2. *Allgemeine Züge der nachkonziliaren Periode*

Damit haben wir sicher nicht alle Faktoren genannt, welche die Entwicklung der zeitgenössischen spanischen Theologie beeinflußt haben; auf jeden Fall aber haben die genannten alle eine mehr oder weniger zentrale Rolle gespielt, und einige wirken noch fort. Seit dem Ende der sechziger Jahre hat sich allerdings das Tempo der Erneuerung beträchtlich beschleunigt. Es begann nun eine Zeit des schrankenlosen theologischen Pluralismus.

Auf der einen Seite lebt die neuscholastische Theologie noch weiter, wenn auch immer schwächer; sie wird fast ausschließlich von Autoren der älteren Generation

¹⁴ Man rechnet, daß der Anteil der Übersetzungen an der gesamten Auflage dogmatischer Bücher 1950 nur 25 Prozent betrug, 1965 dagegen 90 Prozent (vgl. J. L. MARTÍN DESCALZO, *La Iglesia española desde el Concilio Vaticano II*, in: *Razón y Fe* 196, 1977, 836). Das blieb mehrere Jahre so, bis dann der Anteil der Übersetzungen langsam wieder zurückging.

repräsentiert, deren literarische Produktion von Tag zu Tag zurückgeht¹⁵. Diese theologische Richtung hat ihre Hauptstützpunkte in den Fakultäten von Burgos und Pamplona, in einigen Diözesanseminarien, zum Beispiel in denen von Cuenca und Toledo sowie in verschiedenen Ordenshäusern.

Auf der anderen Seite kam es, besonders unmittelbar nach dem Konzil, zu einer Blütezeit der Kommentare und Einleitungen zu den Konzilsdokumenten. Es war eine Periode, in der viele, noch in der neuscholastischen Theologie erzogene Theologen ihre anfängliche Überraschung abreagierten und neue Wege beschritten, die zunächst allerdings noch stark am Buchstaben des Konzils orientiert waren, immer mehr sich aber auch dessen Geist zuwandten. Man sprach unermüdlich vom „aggiornamento“ und ließ alle Konzilsdokumente Revue passieren¹⁶. Im Vordergrund standen Themen wie die Religionsfreiheit, die Beziehungen Kirche—Welt, die Ekklesiologie des Volkes Gottes und der Gemeinde, die Kollegialität, die Frage der Offenbarungsquellen und das Verhältnis von Schrift und Tradition. All dies sind sicher wichtige Themen des Konzils; sie wurden zunächst jedoch noch meist im Rahmen der klassischen Thematik der Theologie behandelt und nach der traditionellen Methode, das heißt ausgehend von den Dokumenten des kirchlichen Lehramtes.

Gleichzeitig wurde immer deutlicher eine gewisse Verlagerung spürbar, was den Einfluß ausländischer Theologen angeht. Waren es bis dahin meist Franzosen, welche auf die spanische Theologie einwirkten, so geriet diese jetzt unter den massiven Einfluß der mitteleuropäischen Theologie, insbesondere der deutschen und holländischen, und zwar nicht nur der katholischen, sondern auch der protestantischen. Die Werke von E. Schillebeeckx, J. Ratzinger, R. Bultmann, P. Schoonenberg, J. Moltmann und W. Pannenberg, um nur einige zu zitieren, wurden nun zu den meist gelesenen und kommentierten Büchern. Dazu kamen nach und nach noch andere, bis dahin wenig bekannte Autoren angelsächsischer Herkunft (Altizer, Cox, Van Buren), dann die Lateinamerikaner (Gutiérrez, Assmann, Boff und andere). All das führte zu einer Vielfalt theologischer Standpunkte und Haltungen, wie sie bis dahin in der Schultheologie unbekannt war.

Eine Scheidelinie in der Entwicklung der nachkonziliaren Theologie in Spanien markiert das Auftauchen der Theologie der Säkularisation. Sie kam nach Spanien

¹⁵ Das bedeutendste Erzeugnis dieser späten Neuscholastik ist ohne Zweifel das monumentale Werk des schon verstorbenen Dominikaners J. M. RAMÍREZ, *Opera omnia*, Madrid 1970 ff. Das geringe Echo, das dieser Versuch einer Summa unter den einheimischen Theologen gefunden hat, illustriert gut den Niedergang dieser theologischen Richtung.

¹⁶ Allein die Biblioteca de Autores Cristianos (B. A. C.) publizierte in diesen Jahren Kommentare zur Konstitution über die Kirche (vol. 253), zur Pastoralkonstitution (vol. 276), zur Offenbarungskonstitution (vol. 284), zur Liturgiekonstitution (vol. 238) sowie zu zahlreichen Dekreten.

in der zweiten Hälfte der sechziger Jahre, besonders mit dem Werk des anglikanischen Bischofs J. A. T. Robinson und mit der Entdeckung von Dietrich Bonhoeffer und seiner Hauptschriften. All das beschleunigte die Entwicklung der spanischen Theologie¹⁷. Das „aggiornamento“ genügte weiten Kreisen nicht mehr. Sie wollten die Theologie, die vielen noch allzu akademisch vorkam, nicht nur verjüngen und aktualisieren, sondern sie wollten den christlichen Glauben von ganz anderen Ausgangspositionen her neu überdenken. Dahin wirkten vor allem zwei Faktoren: Auf der einen Seite machte sich, wie auch in anderen Ländern, das Bewußtsein breit, daß die „offizielle“ Theologie sich zu langsam in die Richtung bewegte, die das Konzil eröffnet hat, während eine große Zahl von Gläubigen und Seelsorgern nach einer schnelleren Gangart verlangte, um so zu einer theologischen Reflexion zu kommen, die ihre Situation innerhalb einer sich ebenfalls rasch entwickelnden Gesellschaft berücksichtigt, einer Gesellschaft, die vor allem in den städtischen Zentren schon ganz vom Prozeß der Säkularisierung erfaßt ist¹⁸. Auf der anderen Seite verschärfte sich die Krise der theologischen Lehranstalten. Die Fakultäten und Priesterseminarien sahen die Zahl ihrer Alumnen immer mehr schwinden; die Anwendung der „Normae quaedam“ hatte den Konflikt zwischen den alten Strukturen und den unaufschiebbaren Reformen offenkundig gemacht¹⁹; die allzugroße Zahl von Fakultäten und ihre geringe finanzielle Ausstattung bewirkte, daß der theologische Unterricht dahinsiechte und wenig Ansehen genoß. Die Krise der Fakultäten zeitigte aber auch positive Ergebnisse; dazu gehören die Reform der Studienpläne, die Erneuerung eines Großteils des Professorenkollegiums sowie die größere Aktualität und Vielfalt der Lehre. Trotzdem drängte sich jenen Gruppen, die in noch intensiverem Kontakt mit ihrer profanen Umwelt standen, immer mehr die Notwendigkeit auf, von ganz anderen Standpunkten aus und unter anderen Perspektiven Theologie zu treiben.

So folgte auf die Epoche der Selbstkritik, die die Jahre unmittelbar nach dem Konzil umfaßt, ein Jahrzehnt der Krise und Erneuerung. Die siebziger Jahre sollten dann neue Initiativen zu einer grundlegenden Umgestaltung der Theologie erleben. Vor allem taucht nun ein bis dahin unbekanntes Phänomen auf, nämlich die Zweigleisigkeit der theologischen Reflexion. Neben den offiziellen Zentren der Theologie gibt es nun Zellen theologischer Reflexion, wo man die Grundfragen der Gegenwart angeht, angefangen von den Formen der liturgischen Feier bis hin zu den Problemen der Sozialpolitik. Diese Zellen bildeten sich zuerst im

¹⁷ J. ESTRUCH u. a., *La secularización en España*, Bilbao 1972. Einige Tatsachen bestätigen das Interesse für diese neuen Strömungen: 1965 wurde *Honest to God* übersetzt; das Buch hatte einen außerordentlich großen Verkaufserfolg. Wenig später publizierte ALVAREZ BOLADO in *Selecciones de libros* (1966) ein ausführliches Bulletin zu dieser theologischen Richtung. 1967 wurde in Madrid das Institut „Fe y Secularidad“ gegründet.

¹⁸ J. L. MARTÍN DESCALZO, op. cit., p. 844–845.

¹⁹ Beweis für die Objektivität dieses Prozesses sind die ein ganzes Studienjahr anhaltenden Studentenstreiks, die 1970/71 bzw. 1971/72 die zwei bedeutendsten theologischen

Umkreis der sogenannten Theologischen Akademien für Laien (Escuelas de teología para seglares; ETS²⁰), dann im Zusammenhang mit einem bestimmten Typ von Basisgemeinde beziehungsweise des Zusammenschlusses von Basisgemeinden²¹. Damit kommt es auch zu einer beachtlichen Akzentverschiebung in der behandelten Thematik. Teilweise werden zwar weiterhin die großen Themen des Konzils behandelt: Religionsfreiheit, Kirche und Welt, Ekklesiologie des Volkes Gottes und der Gemeinde, mit besonderer Berücksichtigung der Rolle der Laien. Gleichzeitig drängen sich nun aber auch andere Themen in den Vordergrund: die Theologie der Säkularisierung, die politische Theologie, die Theologie der Befreiung²² sowie eine Theologie, die über den Dialog des Glaubens mit den Ideologien und politischen Programmen der Gegenwart reflektiert, insbesondere mit dem Marxismus; dabei spielt die Bewegung „Christen für den Sozialismus“ eine besondere Rolle, mit Beiträgen wie dem Treffen von Avila 1973 oder dem Schlußkommuniqué des Treffens von Burgos im September 1975²³.

All dies hat zweifellos dazu beigetragen, daß die theologische Entwicklung in Spanien zwei charakteristische Züge aufweist, die zwar nicht völlig singulär sind, ihr aber doch ein besonderes Gepräge geben. Das erste Charakteristikum ist die Eile, mit der sich der Wandel in der Theologie vollzogen hat. In Spanien wurden ganze Etappen übersprungen; man mußte schnell arbeiten, um das in den Jahren der Isolierung Versäumte nachzuholen; und so kam es, daß das, was in anderen Ländern langsam herangereift war, in ganz wenigen Jahren Spanien überflutete. Damit ist ein zweites Charakteristikum dieser Entwicklung gegeben, ihre Planlosigkeit. Ideen und Haltungen sehr verschiedener Natur und Herkunft wurden miteinander vermengt; es fehlte oft an der kritischen Sichtung und Verarbeitung. Das alles vollzog sich zudem nicht in einem Klima des Dialogs, sondern scharfer

Zentren des Landes erschütterten, nämlich die Päpstliche Universität von Salamanca und die Päpstliche Universität von Comillas. Diese Streiks hatten eine tiefe akademische, nicht nur eine disziplinäre Dimension; sie führten schließlich zu einer Reform der Studienpläne und zu einer weitgehenden Umbesetzung des Professorenkollegiums.

²⁰ ETS de Barcelona, Instituto de Pastoral de San Sebastián, Instituto de Teología para Seglares de Madrid, ETS de Sevilla, etc.

²¹ C. FLORISTÁN, El fenómeno de las comunidades de base en España, in: Pastoral Misionera 10 (1974) 318—324; DERS., Sobre comunidades de base, in: Concilium 104 (1975) 134—135, dort ist auch die wichtigste spanische Literatur zum Thema verzeichnet.

²² Instituto „Fe y Secularidad“, Fe cristiana y cambio social en América Latina (Encuentro de El Escorial, 1972), Salamanca 1973; Teología de la liberación (Conversaciones de Toledo, 1973), Burgos 1974; A. FIERRO, El Evangelio beligerante. Introducción crítica a las teologías políticas, Navarra 1975; A. BANDERA, La Iglesia ante el proceso de liberación, Madrid 1975.

²³ J. GARCÍA NIETO, Reencuentro con Cristianos por el Socialismo, in: Iglesia Viva 60 (1975) 501—511; A. FIERRO — M. REYES MATE, Cristianos por el socialismo. Documentación, Navarra 1975.

Auseinandersetzungen, was ein langsames Ausreifen der neuen Ideen nicht gerade förderte.

3. *Die Probleme der Ekklesiologie*

Die vor dem Konzil in Spanien dominierende und an den Fakultäten und Seminarien vertretene Ekklesiologie war die traditionelle Ekklesiologie der Neuscholastik, wie sie seit Anfang des Jahrhunderts gelehrt wurde²⁴. Die besonderen Verhältnisse unseres Landes bewirkten, daß diese auch in anderen Ländern gelehrt und von Rom geförderte Ekklesiologie sich hier in den Jahren nach dem Bürgerkrieg mit der Ideologie des schon erwähnten Nationalkatholizismus verband. Dieses Faktum bestimmte ganz entscheidend die Einstellung zu den Hauptthemen der Ekklesiologie, insbesondere zu den Problemen des Kirchenbegriffs, der Gegenwart der Kirche in der Welt und der Beziehungen zwischen staatlicher und kirchlicher Gewalt. In der Theorie war diese Ekklesiologie eine nicht immer kohärente Mischung aus einer theokratischen Ekklesiologie, die das gesellschaftliche und politische Leben ganz der kirchlichen Gewalt unterstellen wollte, und einer an der Lehre Leos XIII. orientierten Ekklesiologie, welche eine Trennung der Gewalten befürwortete. In der Praxis führte das alles zu einem gegenseitigen Sichstützen von Kirche und Staat, zur Kontrolle der Kirche über das zivile Leben und zur wechselseitigen Einräumung von Privilegien. Ausgangspunkt dieser Symbiose war der berühmte gemeinsame Hirtenbrief der spanischen Bischöfe, in dem sie die militärische Erhebung vom 18. Juli 1936 rechtfertigten²⁵. Ihren bedeutendsten rechtlichen Ausdruck fand diese Symbiose in dem 1953 abgeschlossenen Konkordat zwischen dem spanischen Staat und dem Heiligen Stuhl²⁶.

Die inneren Widersprüche dieser Symbiose von Kirche und Staat, verbunden mit dem Eindringen neuer ekklesiologischer Strömungen, führten dazu, daß immer mehr Gläubige diese Theorie in Zweifel zogen²⁷. Mit Beginn des Konzils kam es zum offenen Konflikt zweier Ekklesiologien. Die Konfrontation sollte sich auf verschiedene Bereiche und Themen erstrecken, insbesondere aber auf jene Punkte,

²⁴ T. ZAPELENA, *De Ecclesia Christi*, Roma 1940; J. SALAVERRI, *De Ecclesia Christi*, in: *Sacrae Theologiae Summa*, Madrid 1952. Dieses letztere Werk, verfaßt von Professoren der Gesellschaft Jesu, wollte die Richtlinien der Apostolischen Konstitution „*Deus scientiarum dominus*“ verwirklichen und bildete den schüchternen Versuch einer Erneuerung der alten Lehren.

²⁵ *Documentos colectivos del episcopado español (1870—1974)*, ed. de J. IRIBARREN, Madrid 1974, 219—242.

²⁶ *El Concordato de 1953*, Madrid 1956.

²⁷ J. M. SETIÉN, *Repercusiones del nacional-catolicismo en la vida de nuestra Iglesia*, in: *Iglesia Viva* 30 (1970) 485—496. Die neuen Strömungen wurden vor allem durch die Reihen „*Théologie*“ und „*Unam Sanctam*“ vermittelt.

in denen die vorkonziliare Theologie ganz offensichtlich den Lehren des Konzils widersprach.

Vor allem begann man nun, die Idee der Kirche als einer *societas perfecta* zurückzuweisen. Nach dieser Konzeption war die Kirche in Parallele zum Staat eine vollkommene sichtbare Gesellschaft, allerdings mit eigener Zielsetzung; die bürgerliche Gesellschaft jedoch war verpflichtet, der Kirche jene Mittel zu gewähren, die sie zur Erreichung ihrer Ziele benötigte und forderte. Die Konsequenzen einer solchen Konzeption prägten nachhaltig das Leben der spanischen Gesellschaft. Vor allem mußte der Staat die Kirche unterstützen durch Gesetze, Subventionen, Ausnahmeregelungen und andere Mittel, und diese Hilfe hatte niemals den Charakter eines Privilegs, sondern erfolgte in Anerkennung eines Rechtsanspruchs. Parallel dazu betrachtete sich die Kirche als rechtliche Institution, als faktische Macht und öffentliche Instanz, die mit vollem Recht in das Leben des Staates eingreifen konnte, wenn auch nur indirekt²⁸. Gerade das Konzil aber machte sich im Anschluß an die neuere Ekklesiologie ein Kirchenverständnis zu eigen, in dem die Kirche als Glaubensgeheimnis, als Heilszeichen unter den Menschen und als Sakrament gesehen wird. Auf dieser Linie bewegt sich auch in ihrer Mehrheit die nachkonziliare spanische Ekklesiologie²⁹. Man betont jetzt vor allem die entscheidende Rolle, die ihrem Glaubenszeugnis zukommt, und weniger ihren Einfluß auf die Gesellschaft. Man unterstreicht ihren Zeichencharakter in Treue zum Evangelium, während die Rechte der Kirche in der Gesellschaft und die institutionellen Aspekte der Kirche zurückgestellt werden. Man empfiehlt den Verzicht auf alle Privilegien, damit die Kirche zu einer authentischen Kündlerin des Heiles aller werde. „Die Freiheit, welche die Kirche für sich in Anspruch nimmt, gründet in ihrer Natur und Sendung, die sie von Christus empfangen hat; sie beruht außerdem auf der Würde der menschlichen Person, weshalb sie diese auch für alle Menschen fordert“³⁰.

Bedeutsam wurde auch die Preisgabe einer Ekklesiologie, die auf der Identifikation der Werte des Katholizismus mit denen der Nation beruhte. Diese Grundidee der nationalkatholischen Ekklesiologie wurde zunehmend durch eine dem Evangelium und dem Konzil besser entsprechende Ekklesiologie ersetzt, eine Ekklesiologie, die auf dem universalen Wert des Geheimnisses Christi und des Gottesvolkes basiert. In dieser neuen Richtung hört die Kirche auf, integrierendes

²⁸ Einige dieser Ideen leben noch weiter in Gruppen wie Hermandad Sacerdotal, Opus Dei oder bei einer Minderheit der Bischofskonferenz.

²⁹ G. BARAÚNA, *La Iglesia del Vaticano II. Estudios en torno a la constitución conciliar sobre la Iglesia*, Barcelona 1967; I. RIUDOR, *Iglesia de Dios-Iglesia de los hombres*, Madrid 1972; J. COLLANTES, *La Iglesia de la palabra*, Madrid 1972; J. J. HERNANDEZ ALONSO, *La nueva creación. Teología de la Iglesia del Señor*, Salamanca 1976; A. ANTÓN, *Iglesia de Cristo. El Israel de la Vieja y de la Nueva Alianza*, Madrid 1977.

³⁰ *La Iglesia y la comunidad política*, Madrid 1973, nº 47.

und rechtfertigendes Fundament eines erklärt konfessionellen Staates zu sein; sie will einfach eine Gemeinschaft von Gläubigen sein innerhalb einer immer mehr pluralistisch bestimmten Gesellschaft. All dies implizierte auch eine neue Einstellung zur Frage der Religionsfreiheit³¹ und ließ die Kirche nach einer neuen Art von Gegenwart in der Welt suchen: „Die Kirche ist nicht nur dazu gesandt, den Menschen die Botschaft und die Gnade Christi anzubieten, sondern sie soll auch die ganze zeitliche Ordnung mit dem Geist des Evangeliums durchdringen und den Menschen in seiner Ganzheit aus jeder Art von Knechtschaft, letztlich aus der Knechtschaft der Sünde, befreien“³².“

Die dritte Wende der nachkonziliaren spanischen Ekklesiologie bestand in der fortschreitenden Überwindung der alten ablehnenden Haltung gegenüber der modernen Kultur. An ihre Stelle trat die Haltung des Dialoges, der die Werte der modernen Welt respektiert, insbesondere die Werte der Freiheit, des Fortschritts und der Demokratie. Die weltliche Wirklichkeit wird nicht mehr notwendig als eine Bedrohung des Glaubens gesehen, sondern vielmehr als ein Aufruf an die Kirche, Botin und Ferment des Heils für alle zu sein. Die „Zeichen der Zeit“, interpretiert im Lichte des Glaubens, fordern die Kirche dazu auf, ihre Denk- und Lebensformen zu überprüfen und sich vor allem der Frage zu stellen, welcher Art ihre authentische Gegenwart in der Welt sein muß. „Durch diese Situation hindurch ist der Geist Gottes selbst am Werk und ruft die Kirche zur Besinnung auf, damit sie jene Formen der Evangelisation findet, die den Fragen der Menschen heute entsprechen“³³.“

Diese obengenannten Hauptlinien der nachkonziliaren spanischen Ekklesiologie markierten einen klaren Bruch mit der vorangehenden Ekklesiologie und setzten in Spanien wie auch in anderen Ländern die Annahme des Prinzips der Säkularität voraus. Ausgangspunkt dieser Ekklesiologie waren die Konzilsdokumente, vor allem die Konstitutionen *Lumen gentium* und *Gaudium et spes*. In ihrem Licht ging man die verschiedenen Einzelprobleme an, ohne allerdings die Orientierung an der Urkirche zu vergessen, die bei allen Versuchen, die gegenwärtige Sendung der Kirche und ihre Strukturen zu überdenken, das maßgebende Modell bleibt. Trotzdem erschien all das in den letzten Jahren zahlreichen Gruppen von Christen nicht mehr ausreichend zu sein. So entstanden neue Strömungen in der Ekklesiologie; sie gingen hauptsächlich aus von den Bewegungen der Basisgemeinden, der „Christen für den Sozialismus“ und der sogenannten „Kirche des

³¹ „Alle diejenigen, die nicht katholisch sind oder sich nicht als Katholiken fühlen, haben das Recht zu verlangen, daß jede Form gesellschaftlich-politischer Diskriminierung auf Grund des Glaubens oder der Religion verschwindet“ (Asamblea conjunta, Entschließung I, Punkt 40).

³² La Iglesia y la comunidad política, Madrid 1973, no 23.

³³ Asamblea conjunta..., Entschließung I, Punkt 2.

Volkes⁸⁴. Ansatzpunkt für diese neuen Richtungen ist die Feststellung, daß sich die nachkonziliare Erneuerung der Kirche in deren eigenen Interessen und Strukturen verfangen hat, daß die Kirche immer noch weiten Kreisen der Gesellschaft, insbesondere dem einfachen Volk, ferne steht, daß sie immer noch durch ihre Lehre und ihr Verhalten oft mehr die Herrschenden unterstützt als die Unterdrückten und daß sie auf diese Weise ihr eigenes Bild als Zeichen der Befreiung und Botin des Evangeliums ernsthaft kompromittiert.

Diese neuen Strömungen sind eingebettet in verschiedene bereits erwähnte theologische Bewegungen, die vor allem in den Ländern der Dritten Welt entstanden sind. Sie wollen über das Konzil hinausgehen. Sie stellen sich nicht als systematische Ekklesiologie dar, sondern vielmehr als Versuch, die Kirche und ihre Sendung in der gegenwärtigen Welt auf eine radikal neue Weise zu begreifen und zu leben⁸⁵. Ihre Art, Theologie zu treiben, ist im allgemeinen weit entfernt von der üblichen akademischen Lehrart. Ihr Ansatzpunkt ist die Analyse der konkreten geschichtlichen Wirklichkeit; auf diesem Material baut die theologische Reflexion auf; daraus ergeben sich dann die Konsequenzen bezüglich des Engagements, das man eingehen, und der pastoralen Aktivitäten, die man entfalten will. Dazu kommt eine weitgehende Übernahme moderner utopischer und eschatologischer Tendenzen sowie eine religiöse Wertung der Geschichte, wonach der gesellschaftspolitische Prozeß der Befreiung ein Zeichen der Zeit ist, das die Ankunft des Gottesreiches ankündigt und vorwegnimmt. Obwohl solche Gedanken in Spanien nur von einer Minderheit vertreten werden, haben sie in den letzten Jahren doch eine beträchtliche Verbreitung erlebt.

4. *Die Erneuerung der biblischen Studien*

Nicht erst das II. Vaticanum gab den Anstoß zur Erneuerung der biblischen Studien in Spanien. Schon in der ersten Hälfte des Jahrhunderts gab es verschiedene Persönlichkeiten, die man direkt oder indirekt als Vorläufer der nachkonziliaren Erneuerung bezeichnen kann. 1924 wurde die Gesellschaft zur Förderung der biblischen Studien in Spanien (*Asociación para el fomento de los estudios bíblicos en España*; AFEBE) gegründet, um so, wenn auch etwas spät, den dringenden Empfehlungen Leos XIII. nachzukommen. Männer wie A. Fernández,

⁸⁴ J. M. CASTILLO, *La alternativa cristiana. Hacia una Iglesia del pueblo*, Salamanca 1978; J. J. TAMAYO-ACOSTA, *Un proyecto de Iglesia para el futuro de España*, Madrid 1978; M. REYES MATE, *Corrientes antagónicas en la Iglesia española*, in: *Concilium* 131 (1978) 29—38; J. LOIS, *Condiciones mínimas de posibilidad para el encuentro con un Cristo liberador*, Madrid 1977; um nur einige wenige Beiträge aus der reichen, weit verstreuten Literatur zu nennen.

⁸⁵ Einen guten Überblick über diese Tendenzen gibt O. GONZÁLEZ DE CARDENAL, *Reflexiones ante una nueva situación eclesiológica*, in: *Salmanticensis* 24 (1977) 525—587.

J. M. Bover, S. Ausejo, A. Colunga, E. Nacar, T. Ayuso und andere waren Vorkämpfer eines Bibelstudiums, das den Erfordernissen der modernen Wissenschaft genügt. Trotzdem beschränkten sich die Arbeiten dieser Epoche in ihrer Mehrzahl auf Übersetzungen der Bibel und auf die Behandlung von Einleitungsfragen. Im allgemeinen behielt die Exegese weiterhin den Charakter einer unwissenschaftlichen Apologetik; die große Tradition der spanischen Exegese des 16. und 17. Jahrhunderts war meist unbekannt; die Fortschritte der historisch-kritischen Bibelforschung und die neuen Formen der Interpretation, die im Laufe des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts entstanden waren, wurden meist zurückgewiesen³⁶. 1944 erschien die erste vollständige spanische Übertragung der Bibel aus dem Urtext³⁷. Die Zahl der exegetischen Publikationen war verhältnismäßig klein; gering waren auch die Hilfsmittel, die die Bibliotheken zur Verfügung stellen konnten. Spezialisten auf dem Gebiet der Bibel wurden noch mit einem gewissen Argwohn betrachtet. Einen Einschnitt bildeten die fünfziger Jahre. Jetzt trat eine neue Generation von Exegeten auf, die in der Mehrheit im Ausland studiert hatten und die dann während und nach dem Konzil den Höhepunkt ihrer Wirksamkeit erreichten. Für sie brachte das II. Vaticanum nichts Neues, sondern eher die Bestätigung des schon eingeleiteten Wandels.

Für die Zeit nach dem Konzil lassen sich mit einiger Deutlichkeit zwei Perioden unterscheiden, in denen die biblischen Studien rasche Fortschritte machten und den Anschluß an die moderne Exegese fanden. Die erste Periode umfaßt die Jahre unmittelbar nach dem Konzil und ist im allgemeinen gekennzeichnet durch eine gemäßigte Erneuerung der Exegese, wobei schon neue Ideen und Methoden zum Tragen kommen. Diese Erneuerung betrifft sowohl die Exegese des Alten wie des Neuen Testaments. Sie wurde durch ausländische Autoren vermittelt, insbesondere durch solche aus dem französischen Kulturkreis³⁸. Wenn die Exegese dieser Jahre auch noch manche Züge der alten Interpretation trug, führte sie doch schon zu einer neuen Art, die Themen anzugehen; ihre Methode war nun weniger apologetisch und mehr wissenschaftlich bestimmt. Man suchte nicht mehr nach isolierten Stellen, um die Thesen der traditionellen Dogmatik zu stützen; jetzt ging es vielmehr darum, den Text in sich zu studieren, die historische Bedingtheit und

³⁶ Über die interessante und konfliktreiche erste Hälfte des Jahrhunderts siehe: L. ARNALDICH, *Los estudios bíblicos en España desde el año 1900 al año 1955*, Madrid 1957.

³⁷ *Sagrada Biblia, Versión directa de las lenguas orientales* por E. NACAR y A. COLUNGA, Madrid 1944, der wenig später die Übersetzung von BOVER-CANTERA folgen wird.

³⁸ Die bekanntesten Namen sind die von Grelot, Cerfaux, Auzou, Feuillet, Cazelles, Benoit, Dupont, Léon-Dufour und von einigen Deutschen wie Jeremias, Schnackenburg und Lohfink. Der Verlag Herder machte dem spanischen Publikum folgende Lexika zugänglich: *Diccionario de la Biblia*, *Vocabulario de teología bíblica* und *Diccionario de teología bíblica*.

den theologischen Gehalt zu erfassen und die für unsere Zeit gültige Botschaft herauszuarbeiten.

Unter den zahlreichen Beiträgen dieser Jahre sind vor allem folgende zu nennen: der Kommentar von L. Arnaldich zu den historischen Büchern des Alten Testaments³⁹, wo ganz offen die Frage der verschiedenen Redaktionsschichten und das Problem einer nicht im strengen Sinn historischen Interpretation behandelt wird; die Studie von L. Alonso Schökel über das inspirierte Wort sowie die von ihm herausgegebenen Kommentare zur Konstitution *Dei Verbum*⁴⁰, wo man neue Erkenntnisse über die Bibel als Wort Gottes, über ihre Entstehung und ihre historische Bedingtheit findet; verschiedene Beiträge von J. Alonso Díaz⁴¹, in denen die synoptische Frage und das Problem der verschiedenen neutestamentlichen Theologien nicht mehr im Sinne der traditionellen Idee von der monolithischen lehrhaften Einheit der Bibel behandelt wird; ferner die Studien von J. M. González Ruiz über die Paulusbriefe⁴². Dazu kommen im Bereich der historisch-kritischen Forschung im engeren Sinne die bedeutenden Arbeiten von A. Díez Macho über den Targum, die von A. González Lamadrid über Qumran, die papyrologischen Studien von J. O'Callaghan sowie das Unternehmen der Biblia Polyglotta Matritensis, das vom Institut „B. Arias Montano“ des Consejo Superior de Investigaciones Científicas in Madrid getragen wird⁴³.

Eine zweite Periode, die schwer zu datieren ist, im großen und ganzen aber das letzte Jahrzehnt umfaßt, wird charakterisiert durch eine noch intensivere Übernahme der neuesten exegetischen Strömungen und durch eine größere Freiheit im Denken und Ausdruck der Exegeten. Der vorherrschende Einfluß kommt jetzt aus dem deutschen Kulturkreis; man unternimmt beträchtliche Anstrengungen, um die wichtigsten Autoren zu übersetzen; große Verbreitung finden die Theologie des Alten Testaments von G. von Rad, die des Neuen Testaments von R. Bultmann, die Studien von O. Kuss über Paulus, der Johanneskommentar von R. Schnackenburg, der Römerbriefkommentar von H. Schlier, der Lukaskommen-

³⁹ L. ARNALDICH, *Pentateuco y libros históricos del Antiguo Testamento*, Madrid 1968.

⁴⁰ L. ALONSO SCHÖKEL, *La palabra inspirada. La Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje*, Barcelona 1966; *Comentarios a la constitución „Dei Verbum“*, Madrid 1969.

⁴¹ J. ALONSO DÍAZ — A. SÁNCHEZ FERRERO, *Evangelio y evangelistas*, Madrid 1966; J. ALONSO DÍAZ, *En lucha con el misterio*, Madrid 1967.

⁴² J. M. GONZÁLEZ RUIZ, *Epístola de San Pablo a los Gálatas*, Madrid 1964. Schon seine Erklärung der Gefangenschaftsbriefe aus früheren Jahren war ihrer Zeit voraus.

⁴³ A. DÍEZ MACHO, *Targum Palestinense in Pentateuchum*, Madrid 1965; es folgen eine Reihe anderer Studien; Mitarbeit an der Biblia Polyglotta Matritensis und Herausgabe des vor einigen Jahren von ihm entdeckten Targum Neofiti I; A. GONZÁLEZ LAMADRID, *Los descubrimientos del Mar Muerto*, Madrid 1971; J. O'CALLAGHAN, *Nuevo Testamento trilingüe*, Madrid 1977, wo er frühere Arbeiten am Zentrum für papyrologische Studien von Barcelona anführt; er ist auch Herausgeber der Zeitschrift „*Studia papyrologica*“.

tar von H. Schürmann, der Matthäuskommentar von W. Trilling und andere. Kurz gesagt, der Kontakt mit allen zeitgenössischen Strömungen der Exegese wird immer enger und häufiger. Auf der anderen Seite steigt die Zahl derer, die sich den biblischen Studien widmen und eine Spezialausbildung im Ausland machen, beträchtlich an. Ferner wurde 1972 zur Förderung der exegetischen Forschung die „Institución San Jerónimo“ gegründet, eine Institution, auf die sich die Hoffnungen vieler Exegeten richten, wenn auch das Institut noch mit Anfangsschwierigkeiten zu kämpfen hat. Von Bedeutung ist auch die Tätigkeit der „Casa de Biblia“ oder von Verlagen wie Fax, die laufend Monographien der verschiedensten Art publizieren⁴⁴.

Das alles gab den biblischen Studien neuen Auftrieb; was die Pioniere der früheren Generation begonnen hatten, wurde jetzt mit größerem Elan vorangetrieben. Die meisten Arbeiten dieser letzten Jahre weisen einige gemeinsame Züge auf, die gut die nachkonziliare Situation charakterisieren: Ein erstes Charakteristikum ist die endgültige und eindeutige Übernahme der historisch-kritischen Methode; die form- und redaktionsgeschichtlichen Methoden sind jetzt ebenso bekannt wie die Fragen der Textkritik oder die Fortschritte der Archäologie. Zweitens gibt man jetzt bei der Interpretation der biblischen Schriften eindeutig dem Text den Vorrang vor apriorischen dogmatischen Überlegungen und überwindet so jene anachronistische Einstellung, die den Bibeltext mit Kategorien anderer Epochen interpretieren wollte, insbesondere mit Kategorien einer viel späteren Theologie und im Lichte der späteren kirchlichen Lehrentscheidungen. Drittens verzichten die Exegeten jetzt auf harmonisierende Interpretationen und anerkennen die Tatsache, daß es in den biblischen Schriften entsprechend den verschiedenen Situationen und Traditionen auch verschiedenartige Theologien gibt, die nicht miteinander vermengt werden dürfen. Schließlich trägt man der Tatsache Rechnung, daß die biblischen Schriften trotz der verschiedenen kulturellen Einflüsse, die sie prägten, vor allem Glaubenszeugnisse sind und als solche interpretiert werden müssen. Bei all dem werden die traditionellen Fragen nach der Inspiration und Irrtumslosigkeit der Schrift sowie nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition und anderes mehr jetzt in einer ganz anderen Perspektive behandelt als früher.

Trotz der eindeutig modernen Ausrichtung der nachkonziliaren spanischen Exegese und einer Überfülle an Publikationen auf diesem Gebiet muß man doch feststellen, daß die spanische Exegese immer noch weithin von der ausländischen Forschung abhängig ist und wenig Originelles zu bieten hat. Die neue Exegetengeneration steht erst am Beginn ihrer Arbeit.

• • •

⁴⁴ Die Liste der Autoren dieser neuen Generation ist schon ziemlich umfangreich. Ihre wichtigsten Beiträge siehe in dem schon erwähnten Werk von J. SÁNCHEZ BOSCH — A. CRUELLS, *La Biblia en el libro español*, Barcelona 1977.

Wenn diese Entwicklung der Ekklesiologie und der biblischen Studien, die wir wenigstens summarisch dargestellt haben, auch das ist, was in der Geschichte der nachkonziliaren spanischen Theologie am meisten hervorsteht, so heißt das natürlich nicht, daß nicht auch die übrigen Gebiete der Theologie in hohem Maße von diesem Wandel erfaßt worden wären. Es möge genügen, an den intensiven und wechselseitigen Einfluß zu erinnern, der zwischen dieser Erneuerung der biblischen Studien und den Grundfragen der Christologie besteht, etwa dem Problem des historischen Jesus, der Auferstehung, der Wunder usw.; — oder an den Wandel in der Theologie der Welt und Geschichte unter dem Einfluß der Exegese und einer neuen Anthropologie; — oder an die Wechselwirkung zwischen dem neuen Kirchenverständnis und der Rolle der Dogmatik, des Lehramtes und der Theologie angesichts der drängenden Fragen der Gegenwart; — oder an die vielleicht noch etwas zaghaften Fortschritte in den aktuellen Fragen der Moraltheologie, um nur einige Beispiele aus der großen Reformarbeit der letzten Jahrzehnte zu nennen. Für all das könnte man bedeutende Namen und Werke zitieren, was aber die Grenzen dieses Artikels sprengen würde.

Im allgemeinen kann man feststellen, daß diese ganze Erneuerungsbewegung eng verknüpft ist mit den Fortschritten der katholischen wie protestantischen Theologie außerhalb Spaniens und ganz von diesen abhängig ist, um nicht zu sagen, daß sie in deren Schlepptau fährt, wobei zu beachten ist, daß es sich nicht um den Einfluß einer einzigen Theologie handelt, sondern um eine bis vor wenigen Jahren kaum vorstellbare Vielfalt theologischer Konzeptionen. Etwas vereinfachend kann man in der spanischen Theologie der nachkonziliaren Epoche drei Richtungen unterscheiden. Inmitten einer sich rasch wandelnden Gesellschaft stehen diese theologischen Richtungen in einem etwas schwierigen Dialog; oft ignorieren sie sich; manchmal bekämpfen sie sich sogar gegenseitig⁴⁵.

Die erste Richtung ist die eines theologischen Kontinuumismus oder Traditionalismus; sie wird von solchen vertreten, die sich zwar nicht offen den Lehren des Konzils widersetzen können, die aber doch versuchen, sie zu bagatellisieren und im Grund auf die alten scholastischen Kategorien zurückzuführen. Sie tun das teilweise, weil ihnen auf Grund der langen Periode der theologischen und gesellschaftlichen Isolierung andere, besser geeignete Kategorien fehlen, um etwas zu begreifen, was sie in hohem Maße überforderte, indem es ihnen eine oft schmerzliche und an Enttäuschungen reiche Anstrengung zur Anpassung abverlangte; sie tun das teilweise aber auch, weil viele von ihnen spüren, daß nach langen Jahren der Unterstützung von seiten Roms nun das Konzil implizit ihre Haltung desa-

⁴⁵ Symptomatisch für die Situation ist die heftige Polemik um einen Artikel von J. R. SCHEIFLER (*La vieja navidad perdida: estudio bíblico de la infancia de Jesús*, in: *Sal Terrae* 775, 1977), wo einige Auffassungen über die Jungfräulichkeit Mariens vorgetragen werden, die keineswegs neu sind, weder für die Theologen noch für die Exegeten.

vouierte und jene Erneuerungsbewegung bestätigte, gegen die sie mit soviel Eifer angekämpft hatten.

Die zweite Richtung ist die Erneuerungsbewegung, die im Konzil das für die Kirche entscheidende Ereignis sieht, den Kristallisations- und Bezugspunkt für neue Wege in der Theologie. Es besteht kein Zweifel, daß diese Richtung zum Vorkämpfer zahlreicher Wandlungen auf allen Gebieten geworden ist, angefangen von der Liturgie über die Verwaltung bis hin zur Lehre; das gilt auch für so spektakuläre Wandlungen, wie die Distanzierung vom Franquismus oder die Reform der Seminarien und Fakultäten. Zu dieser Richtung zählt die Mehrheit der spanischen Theologen heute; sie alle befürworten eine Erneuerung der Theologie gemäß den Notwendigkeiten der Zeit. Es läßt sich allerdings nicht verschweigen, daß die Haltung der zu dieser Gruppe zählenden Theologen nicht immer ganz eindeutig ist; es gibt darunter auch solche, die die notwendige Weiterentwicklung bremsen, die daraufhin wirken, in der Theologie wie im Leben der Kirche den *status quo* aufrechtzuerhalten, und für die offenbar die Entfaltungsmöglichkeiten der konziliaren Ideen bereits erschöpft sind.

Schließlich gibt es noch eine dritte Richtung von Theologen, die im Konzil keinen Schlußpunkt sehen, sondern eher das Umschlagen einer Seite im Leben der Kirche, den Ausgangspunkt für neue Entwicklungen, weil sie meinen, daß das Konzil zum guten Teil schon überholt sei, sowohl was seine Fragestellungen wie seine Konsequenzen angeht. Die Situation der Säkularität verlangt nach ihnen eine tieferreichende Revision der kirchlichen Strukturen und der ganzen theologischen Arbeit, ja auch der dogmatischen Definitionen bis hin zu den religiösen Grundkategorien, auf denen das Christentum in seiner Gesamtheit beruht. Es ist noch eine Minorität, die zudem noch in viele kleine Gruppen verschiedenster Art zersplittert ist; aber sie hat in den letzten Jahren beträchtlich an Boden gewonnen und kann schon auf einige genügend gesicherte Erfolge in der Theologie hinweisen.

„Beeilt euch, Gutes zu tun“

Zum 200. Geburtstag des „heiligen Doktors von Moskau“ (1780—1853)

Mit einer Reihe von Gedenkfeiern in Bad Münstereifel und Moskau wurde im August dieses Jahres an einen Arzt erinnert, der in vorbildlicher Weise jene merkwürdige Dialektik des Evangeliums realisiert hat: Wer sein Leben zu retten sucht, wird es verlieren; wer es aber verliert, wird es gewinnen (Lk 17,33). Es war der vor 200 Jahren in Bad Münstereifel geborene und im Jahre 1853 in Moskau verstorbene Armenarzt Dr. Friedrich Joseph Haass¹, der ein lebendiges Beispiel für diese freimachende Wahrheit gegeben hat. Nach seinen Aufzeichnungen² und dem Urteil seiner Biographen³ ganz von der Freude an Gott zum Wohle der Menschen erfüllt, sah er

¹ Die Schreibweise seines Familiennamens schwankt zwischen Haas, Haahs und Haass. Die neueren biographischen Darstellungen geben seinen Namen in Anlehnung an das Münstereifeler Taufregister und die inzwischen gewandelte Orthographie mit Haass wieder. Im Russischen hieß er Fedor Petrovič (Sohn des Peter) Gaaz. Vgl. H. MÜLLER-DIETZ, Zur Biographie des „heiligen Doktors“ Friedr. Joseph Haass, in: Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften 47 (1963) 479.

² Vgl. durchgehend F. P. GAAZ, Prizyv k ženščinam, Moskau 1897. Es handelt sich bei diesem „Appell an die Frauen“ um eine posthum edierte russische Übersetzung eines in französischer Sprache abgefaßten Manuskriptes unter dem Titel „Appel aux femmes“. Vgl. den Anfang seines Testaments in: Russkij archiv, Moskau 50 (1912) 206: „Stets denke ich über den Segen nach, daß ich... keinen Wunsch außer dem einen habe, der Wille Gottes möge sich an mir erfüllen.“ Bei den Zitaten aus russischen Texten handelt es sich um eine ins Deutsche übersetzte Wiedergabe der Originaltexte.

³ Die Sekundärliteratur besteht aus einer Reihe selbständiger Veröffentlichungen, aus Aufsätzen in Sammelbänden, Lexika und Zeitschriften sowie anlässlich des Jubiläums im August dieses Jahres aus einer Fülle von Zeitungsartikeln in regionalen und auch in den großen überregionalen Zeitungen. In deutscher Sprache sind folgende Biographien bekannt: A. F. KONI, Doktor Friedrich Haas. Lebensskizze eines deutschen Philanthropen in Rußland. (Zur Geschichte des russischen Gefängniswesens im neunzehnten Jahrhundert), Leipzig 1899. Das in diesem Druck gebräuchliche „hs“ wird hier mit „ß“ wiedergegeben. Diese aus dem Russischen übersetzte Biographie gilt im Urteil der Slavistik als eine zuverlässige Quelle, da dem russischen Juristen und Senator Anatolij Fedorovič Koni (1844—1927) ein kritisches Urteil und große Objektivität eingeräumt wird. Die Biographie, in der umfangreiches Archivmaterial ausgewertet wurde, diente allen weiteren Publikationen über Haass als solide Grundlage zur weiteren Forschung. — K. NÖTZEL, Dr. Friedrich Haas. Der Reformator des russischen Gefängniswesens, Leipzig 1912; ders., Ein deutscher Heiliger in Rußland: Friedrich Haas, Bruderhof, Leipzig³ o. J. [1928]; H. HARDER, Der deutsche Doktor von Moskau. Der Lebensroman des Dr. Friedrich Joseph Haas, Stuttgart 1942; M. PASSON-DARGE, Friedrich Joseph Haas. Bildnis eines Christen, Rothenburg ob der Tauber o. J. [1951]; A. HAMM, Dr. med. Friedrich Josef Haass aus Münstereifel. Der heilige Doktor von Moskau. Der Mensch — Sein Leben — Sein Werk, Berlin — Bonn — Bad Münstereifel 1979; ders., Der deutsche Doktor von Moskau. Sein Leben und Wirken, Berlin — Bonn — Bad Münstereifel 1980. Die letzten beiden Biographien enthalten jeweils eine Zeittafel sowie ein ausführliches Verzeichnis über vorhandene Sekundärliteratur.

seinen Auftrag im selbstlosen Dienst für die Armen, Gemiedenen, Obdachlosen, Inhaftierten und zur Deportation nach Sibirien Verurteilten verwirklicht. Jedermann in Moskau kannte Fedor Petrovič, wie man ihn dort einfach nannte. Wer ihm begegnete, der fand sich in eine eigentümliche Welt versetzt, in der andere Prinzipien zu gelten schienen.

„Beruft euch auf die Briefe des Apostels Paulus (Röm XII, 21; ...), und laßt euch nicht vom Bösen besiegen, sondern strebt vielmehr danach, das Böse durch das Gute zu besiegen. Ermuntert euch gegenseitig zur Liebe und zu guten Taten, und seid bemüht, daß alles bei euch mit Liebe geschehe⁴.“ Diese Worte waren nicht nur ein Appell an andere, sondern vor allem gelebtes Zeugnis des Friedrich Joseph Haass selbst, der als *heiliger Doktor von Moskau* in die Geschichte eingegangen ist. Seine Losung „*Spešite delat' dobro* — Beeilt euch, Gutes zu tun“ ist in kyrillischer Schrift auf seinem Grabstein in Moskau zu lesen und will noch heute den Besucher zur Nachahmung aufrufen. Auch steht sein Leitsatz auf dem Granitsockel einer Porträtbüste, die noch heute vor seinem ehemaligen Armenkrankenhaus an der Moskauer Mečnikov-Straße an ihn erinnert.

Friedrich Joseph Laurentius Haass wurde im August 1780⁵ als viertes von zehn Kindern in Münstereifel geboren. Sein Vater, der Apotheker Peter Haass, stammte aus einer alten Kölner Medizinerfamilie. Das Studium⁶ führte Friedrich Joseph zunächst nach Köln und nach Jena an die Hochburg des damaligen Geisteslebens. An diesem Sitz geistiger neuer Bestrebungen in Deutschland wurden die Studenten um die Wende des 19. Jahrhunderts von den Gedanken Fichtes, Schellings und des jungen Hegel fasziniert. Dort lernte Haass im Jahre 1802 Friedrich Wilhelm Joseph Schellings Kollegen kennen und dessen Interesse, philosophische, theologische und medizinische Fragen miteinander ins Gespräch zu bringen. Diese Begegnung in Jena hat später zu einem „lebhaften Briefwechsel mit dem berühmten Schelling⁷“ geführt. In seiner naturwissenschaftlich-medizinischen Abhandlung „*Ma visite aux eaux d'Alexandre en 1809 et 1810*“⁸ nimmt Haass auch direkten Bezug auf die Schellingsche Naturphilosophie⁹.

Als im Jahre 1803 Schelling von Jena nach Würzburg berufen wurde, außerdem führende weitere Gelehrte Jena verließen und auch die Jenaer Romantik ihre Glanzzeit verloren hatte, wechselte Haass nach Göttingen. Dort entstand gerade eine unter Professor Karl Gustav Himly¹⁰ der Schellingschen Naturphilosophie nahestehende medizinische Schule. Von der Universität Göttingen erhielt Haass am 20. Juli 1805 die Aus-

⁴ F. P. GAAZ, *Prizyv k ženščinam*, 15.

⁵ Nach den Angaben des Münstereifeler Taufregisters fand die Taufe am 10. August 1780 statt. Dieser Tag dürfte auch sein Geburtstag gewesen sein. Vgl. A. HAMM, Dr. med. Friedrich Josef Haass, 26, 100, 122; ders., *Der deutsche Doktor*, 9, 17 f.

⁶ Vgl. A. F. KONI, a. a. O. 30; H. MÜLLER-DIETZ, a. a. O. 483—485; A. HAMM, Dr. med. Friedrich Josef Haass, 29 f., 122; ders., *Der deutsche Doktor*, 18.

⁷ A. F. KONI, a. a. O. 44. Vgl. zu Schellings wachsender Hinwendung zur Medizin: O. MARQUARD, Schelling — Zeitgenosse inkognito, in: Schelling. Einführung in seine Philosophie, hrsg. v. H. M. BAUMGARTNER, Freiburg — München 1975, 9—26.

⁸ Moskau 1811.

⁹ A. a. O. 264 f.

¹⁰ Vgl. W. BREDNOW, Jena und Göttingen. Medizinische Beziehungen im 18. und 19. Jahrhundert, Jena 1949, 21—30.

zeichnung einer Promotion „absque examine in absentia“¹¹, als er bereits schon längere Zeit in Wien Schüler des weit über den Donauraum bekannten Mediziners Johann Adam Schmidt¹² war.

„Alea jacta est... gesagt, gethan“¹³. So schrieb Friedrich Joseph Haass in der Nacht vor seiner Abreise nach Rußland aus Wien. Ein russischer Fürst, der sich als sein dankbarer Patient verstand, hatte ihn zur Übersiedlung nach Rußland bewegen, um dort als Arzt tätig zu werden. Durch sein fachliches Können schon in kurzer Zeit bekannt geworden, ernannte ihn die Zarenwitwe Maria Feodorovna bereits ein Jahr nach seiner Ankunft in Moskau zum Chefarzt des dortigen Pauls-Spitals. Kurz darauf erfolgte die Berufung zum Ritter des Ordens vom heiligen Vladimir, eine hohe Auszeichnung, die ihm erblichen Adel verlieh. Auf Grund seiner naturwissenschaftlichen und medizinischen Untersuchungen über die Heilquellen im Kaukasus wurde er 1811 zum Kaiserlichen Hofrat ernannt. Die Ergebnisse dieser Forschungsreisen stellte er in der bereits erwähnten rund 400 Seiten umfassenden systematischen Abhandlung dar, über die sein russischer Biograph Anatolij Fedorovič Koni treffend bemerkt: „Citate aus Schelling und Bacon und verschiedene geschichtliche Anführungen beweisen, daß der Verfasser nicht ein einseitiger Kenner seines speziellen Faches, sondern ein Mann war, der in seinem dreißigsten Lebensjahre bereits vieles durchdacht und empfunden hatte“¹⁴. Als Sanitätsarzt im russischen Heer im Feldzug gegen Napoleon sah Haass noch einmal seine rheinische Eifelheimat wieder. Er entschloß sich, nach Moskau zurückzukehren und widmete sich seiner Privat- und Armenpraxis, die während kürzester Zeit großen Umfang annahm. Er zählte zu den berühmtesten Ärzten Moskaus; und die Patienten kamen von weit her, um ihn zu konsultieren. Im Jahre 1822 übernahm er das Amt des Stadtarztes von Moskau und wurde Direktor des Apothekendepots.

Doch alle diese Ämter und Ehren waren es nicht, die Fedor Petrovič zum heiligen Doktor werden ließen. Als er Mitglied und bald Direktor des Gefängniskomitees sowie Chefarzt aller Moskauer Gefängnisospitäler wurde, galt sein Einsatz den Armen der Stadt, den Inhaftierten und den zur Verbannung nach Sibirien Verurteilten. Tag und Nacht setzte er sich zur Linderung ihres unbeschreiblichen Elends ein und verwendete dazu seine eigenen Geldmittel. Die Attribute seines bisherigen Wohlstandes, das Schimmelgespann und die Kutsche, das Landhaus mit der Tuchfabrik sowie das gesamte unbewegliche Vermögen verkaufte er und investierte den Erlös zusammen mit seinem

¹¹ Schreiben des Hannoveranischen Universitäts- und Schul-Departements an die medizinische Fakultät zu Göttingen vom 1. Februar und 24. Mai 1805 (Göttinger Universitätsarchiv).

¹² Vgl. L. SCHÖNBAUER, Das medizinische Wien. Geschichte — Werden — Würdigung, Wien 1947, 175, 197 f.

¹³ Brief vom 10. Februar 1806 an seinen Onkel, abgedruckt in: T. HÜRTEN, Dr. Friedrich Joseph Haass. Unbekannte Briefe „dieses heiligen Doktors von Moskau“, in: Heimatkalender 1959 für den Landkreis Euskirchen, hrsg. v. der Kreisverwaltung Euskirchen, Rheinberg 1958, 70—72; ebenfalls in: H. MÜLLER-DIETZ, a. a. O. 486—488.

¹⁴ A. F. KONI, a. a. O. 34. Zwei weitere Werke, in denen Haass ausführliche Untersuchungen über eine Luftröhrenentzündung vorlegt, sind: *Découverte sur le croup, ou l'asthma synanchicum acutum*, Moskau 1817; *Beyträge zu den Zeichen des Croups. Von dem Verfasser des Werkes: Découverte sur le Croup. Ou L'Asthma Synanchicum acutum*, 1817, Moskau 1818.

Gehalt in seine Aufgabe an den Ärmsten der Armen. Als er im Jahre 1853 mittellos starb, bestand sein einziger Nachlaß aus ein paar alten schäbigen Möbeln, abgetragenen Kleidern, wenigen Münzen und einigen persönlichen Notwendigkeiten¹⁵. In den rund 25 Jahren seiner bis an die Grenzen des Möglichen reichenden Nächstenliebe hat er „gering gerechnet 200 000 Gefangenen seine väterliche Fürsorge zuteil werden lassen“¹⁶, wobei er jedem auf den Transport geschickten Häftling individuelle geistliche und materielle Hilfe zukommen ließ. Fedor Petrovič hat außerdem nach amtlichen Statistiken in den Spitälern über 74 000 Kranke¹⁷ gepflegt. Die große Zahl der Ambulanz ist hierin ebensowenig enthalten wie die Zahl seiner Patienten, die er in den ersten 20 Jahren seiner Armenpraxis in Moskau unentgeltlich behandelt hat. Auf dem Hintergrund dieser Unterlagen erscheint Konis Charakteristik über den heiligen Doktor zutreffend: „Diesem Werke und dieser Liebe widmete er seine ganze Zeit, und hörte nach und nach auf für sich selbst zu leben“¹⁸. Seine Lösung „Beeilt euch, Gutes zu tun“ war für sein eigenes Leben bereits lebendige Realität geworden, bevor er sie als Appell an andere richtete.

Eine der Hauptwirkungsstätten des heiligen Doktors von Moskau war das außerhalb des Stadtzentrums gelegene Deportationsgefängnis auf den Sperlingsbergen, den heutigen Leninbergen. Dort sollte auf Grund eines Gelöbnisses des Zaren Alexander I. eine gewaltige Erlöser-Basilika errichtet werden, die später nach neuen Entwürfen an anderer Stelle erbaut wurde. Was von dem begonnenen Vorhaben lediglich übrigblieb, waren die Fundamente der Basilika, mehrere Werkstätten und die Baubuden. Aus diesen Überresten entstand das Moskauer Deportationsgefängnis, das mit dem Namen des heiligen Doktors untrennbar verbunden ist. Über diesen Ort menschlicher Hoffnungslosigkeit heißt es: „So erwuchs an der Stelle, wo der Zar und sein Baumeister den geplanten Dom nicht hatten errichten können, dennoch eine Kirche, unsichtbar, doch aus unvergänglichem Stoffe erbaut und so reinem Gottesdienste geweiht, daß sie der irdischen Macht und Pracht, die jenen vorgeschwebt hatte, nicht bedurfte“¹⁹. Haass sah in all den unglücklichen Menschen, denen er im Deportationsgefängnis begegnete, den verborgenen Gott sprechen; und er war imstande, sie in ihrem tiefen Elend und in ihrer Ohnmacht anzunehmen.

Für die Verbannten bedeutete das Deportationsgefängnis den Ausgangspunkt der Vladimirovka, jener unbarmherzigen Straße, die durch Schlamm und Schnee, eisigen Wind und glühende Hitze über den Ural nach Nerčinsk in Sibirien führte, ein rund neun Monate dauernder Fußmarsch in Ketten und Qual. Was sich an menschlichen Tragödien auf diesem leidvollen Zug abgespielt hat, ist mit Worten kaum faßbar. Die Verteilten marschierten an Ketten gefesselt, die scheuerten und drückten, die „sich unter den Strahlen der Steppensonne unerträglich erhitzen, im Winter eisig kalt waren, und Wunden und das Abfrieren von Gliedern verursachten“²⁰. Dazu kam die unsichtbare Last von Schuld, Angst und Trauer um die Zurückgelassenen, die sich unterwegs als

¹⁵ Vgl. A. F. KONI, a. a. O. 193.

¹⁶ K. NÖTZEL, Dr. Friedrich Haas, 9.

¹⁷ Vgl. A. F. KONI, a. a. O. 154 f., 161.

¹⁸ A. a. O. 45.

¹⁹ M. PASSON-DARGE, a. a. O. 10.

²⁰ A. F. KONI, a. a. O. 19 f.

Haß und Aggression artikuliert. Die leichten Verbrecher waren an den sogenannten Prut, einen starken Eisenstab gekettet, auf den acht bis zehn Eisenringe aufgezogen wurden, die jeweils mit den Handgelenken der Gefangenen verbunden waren. Zu Beginn des Marsches verschlossen und versiegelt, durfte der Prut erst am Ziel in Sibirien wieder geöffnet werden. Menschen unterschiedlichsten Alters und Temperamentes, verschiedenster Gangart und körperlicher Konstitution blieben Tag und Nacht auf engstem Raum zusammen. „Man kann sich vorstellen, wie oft ein solches gezwungenes Zusammenleben zu Streit und Schlägereien Ursache gab. Und so schleppten sich, durch ihre moralische und physische Natur getrennt, aber in einem gemeinschaftlichen Gefühle ohnmächtiger Erbitterung und Verzweiflung vereinigt, Tausende an den Stab gefesselter Menschen jahrelang durch Rußland und den endlosen Weg nach Sibirien²¹.“

Das hartnäckige Insistieren des heiligen Doktors brachte bald Abhilfe. Zunächst wurde im Jahre 1833 durch eine Kabinettsordre für Moskau verfügt, daß von den leichten Verbrechern an Stelle des jegliche Individualität zerstörenden Pruts alternativ Fußketten getragen werden durften. Sofort machte sich Haass daran, diese Ketten selbst zu testen; und da er ihr Gewicht für zu schwer befand, ließ er wesentlich leichtere auf seine Kosten in einer eigenen Schmiede anfertigen. Im Volk hießen sie die „Haass'schen Ketten“. Nun überwachte der heilige Doktor jeden Gefangenentransport persönlich. Keinen Trupp ließ er mehr die Vladimirovka hinunterziehen, ohne sich selbst von der Anwendung der neuen Bestimmungen überzeugt zu haben. Ganze Tage verbrachte er auf den Sperlingsbergen, wo er auch die Arbeit in der Kettenschmiede überwachte. Im Jahre 1836 erreichte er, daß die Ketten und Ringe der Fesseln in Leder eingenäht werden mußten²². Dieser für ganz Rußland geltende kaiserliche Erlaß war erst zustande gekommen, als Haass eine Liste mit den Namen der Arrestanten vorlegte, deren Hände durch das Tragen von Eisenringen Frostwunden aufwiesen oder abgefroren waren. Wie sehr er mit den Inhaftierten, Verbannten und Armen lebte und litt, zeigt seine Äußerung zu dem Tag, als für ganz Rußland der Prut abgeschafft wurde: Diesen Tag habe er als den glücklichsten in seinem Leben bezeichnet²³. Ebenfalls erfolgreich verliefen seine unermüdlichen Eingaben zur Abschaffung der allgemeinen Kopfrasur für alle Häftlinge.

Als Direktor des Gefängniskomitees und Chefarzt der Gefängnisspitäler reformierte Haass die von amtlicher Seite bereits als „grauenerregend²⁴“ bezeichneten Zustände in den Gefängnissen und Krankenhäusern. Die engen und schmutzigen Kerkerzellen galten als Nährboden für neues Elend. Als er angesichts dieses Faktums Abhilfe leisten wollte, wurde er von maßgeblichen Stellen daran gehindert. Wenn er dennoch unbeirrt seinen Weg ging, sah er sich massiven Widerständen, Verleumdungen und Belächelungen ausgesetzt. Ein General äußerte sich, Haass unterhalte ein „Obdach, wo nicht nur Überfluß, sondern selbst Luxus herrschte²⁵“ und bezeichnete ihn in anderem Zusammenhang als einen „übertriebenen Philanthropen²⁶“, der Neuerungen anstifte, die Behörden mit

²¹ A. a. O. 20.

²² Vgl. a. a. O. 67.

²³ Vgl. A. HAMM, Der deutsche Doktor, 11.

²⁴ A. F. KONI, a. a. O. 14. Vgl. zur Beschreibung der Gefängnisse: a. a. O. 100.

²⁵ A. a. O. 101.

²⁶ A. a. O. 62.

seiner Korrespondenz zugunsten verwöhnter Verbrecher behellige und die Arrestanten aufwiegele; er sei seines Amtes zu entheben²⁷. Weder fand Haass bei dem russischen Zarenhof noch bei den städtischen Stellen und auch nicht bei dem einflußreichen Metropolen Filaret für seine Aufgaben Unterstützung. Dem russisch-orthodoxen Kirchenfürsten waren die dauernden Eingaben zugunsten der Häftlinge lästig geworden. Folgende Episode, die sich während einer Sitzung des Gefängniskomitees zwischen dem Metropolen Filaret und Haass abspielte, unterstreicht die Leidenschaft, mit der sich der heilige Doktor für die Verachteten der Gesellschaft eingesetzt hat: „Sie sprechen da immer von unschuldig Verurteilten, Fedor Petrowitsch, es gibt gar keine solche. Wenn ein Mensch gestraft wird, so heißt das, daß er schuldig ist.“ Da schnellte der temperamentvolle Doktor von seinem Sitz hoch...: „Sie haben nur Christus vergessen, Eminenz²⁸!“

Der heilige Doktor unterließ keine Möglichkeit, sich trotz listiger Anfeindungen für die auf der Schattenseite des Lebens stehenden Menschen einzusetzen. Wurden seine Gesuche beim Gefängniskomitee abschlägig beantwortet, dann appellierte er an die höhere Instanz bis zum Präsidenten der Gefängnischutzgesellschaft in Sankt Petersburg. Es wird berichtet, daß sich Fedor Petrovič beim Zaren Nikolaus I. — mit ihm war er persönlich bekannt — erfolgreich für die Begnadigung eines alten Mannes eingesetzt hat. Der heilige Doktor warf sich vor dem Zaren zu Boden und flehte: „Begnadigen Sie ihn! Ich stehe nicht auf, bis Sie ihn begnadigt haben.“ Der Kaiser wurde nachdenkend... und sagte endlich: „Auf deine Verantwortung, Feodor Petrowitsch“ und erteilte die Begnadigung²⁹.“

Entscheidende Verbesserungen im Strafvollzug³⁰ waren der Initiative Haass' zuzuschreiben. So ließ er in einem Transportgefängnisbau Werkstätten errichten für Tischler-, Buchbinder-, Schuster- und Schneiderarbeiten. Eine im Jahre 1836 von ihm gegründete Schule für Arrestantenkinder war ebenfalls Bestandteil seiner Reform. Damit die Häftlinge auch zu ihrem Recht kamen, forderte er das Amt eines Rechtsbeistandes. Diese Auskunft- und Beratungsstelle für Strafgefangene wurde im Jahre 1842 offiziell eingerichtet. Mit Nachdruck setzte er sich auch für die Abschaffung der Leibeigenschaft ein.

Im Jahre 1844 hatte er das alte Moskauer Polizeigeängnis in ein weiteres Spital umgewandelt. Das im Volk unter dem Namen „Gaazovka — Haass'sches Spital³¹“ bekannte Krankenhaus finanzierte er aus eigenen Mitteln und Spenden. War dort zunächst für 150 Kranke Platz, so nahm die Zahl bald sprunghaft zu. Besonders die obdachlosen Kranken und viele Arme der Stadt, die der heilige Doktor bewußtlos am Straßenrand fand, brachte er dorthin und pflegte sie kostenlos. Einem Obdachlosen die Aufnahme zu verweigern, war er nicht imstande. War nirgendwo sonst ein Spitalplatz mehr frei, dann stellte er seine winzige Wohnung zur Verfügung, die sich in der Gaazovka an der Mečnikov-Straße befand. Bis zu seinem Tod soll er dort neben seinen anderen

²⁷ Vgl. a. a. O.

²⁸ A. HAMM, Dr. med. Friedrich Josef Haass, 73. Vgl. A. F. KONI, a. a. O. 113 f.

²⁹ A. a. O. 118.

³⁰ Vgl. a. a. O. 101—108.

³¹ Vgl. a. a. O. 157—160.

Aufgaben in den übrigen Spitälern 30 000 Kranke³² gepflegt haben. Gerade die Gemeinden, Geächteten und Obdachlosen fanden Hilfe und Aufnahme beim heiligen Doktor, für den Franz von Assisi und Franz von Sales leuchtende Vorbilder waren³³. Auch nahm er sich all der Kranken an, die auf Grund unansehnlicher Krankheiten oder Ansteckungsgefahr kein anderer Arzt behandeln wollte.

Als er am 16. August 1853 starb, wurde er bereits bei allen Schichten der Moskauer Bevölkerung als ein Heiliger angesehen³⁴. Bei seinem Begräbnis am 19. August haben rund 20 000 dankbare Menschen seinen Sarg zum Vvedenskij-Friedhof begleitet. Vergessen ist das Lebenswerk des heiligen Doktors nicht: Neben den bereits genannten biographischen Darstellungen haben verschiedene russische Schriftsteller ihm ein literarisches Denkmal gesetzt, darunter auch Fedor Michajlovič Dostojewskij³⁵. Ist die Lösung des heiligen Doktors „Beeilt euch, Gutes zu tun“ zunächst ein Appell an seine Zeitgenossen gewesen, so haben diese Worte jedoch nichts an Aktualität eingebüßt und für unsere Tage nichts von ihrer Dynamik verloren.

Karl Haaß, Bonn

³² Vgl. a. a. O. 161.

³³ Vgl. A. F. KONI, *Očerki i vospominanija*, Sankt Petersburg 1906, 442.

³⁴ Vgl. ders., *Doktor Friedrich Haaß*, 189.

³⁵ Vgl. A. HAMM, Dr. med. Friedrich Josef Haass, 113—121.

MERKLEIN, Helmut: Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu. Forschung zur Bibel Band 34. Würzburg: Echter Verlag. 1978. 339 S. Broschur 48,— DM.

Schon der Titel der vorliegenden Habilitations-Schrift wird dem Kundigen Indiz für die „Würzburger-Schule“ sein. Tatsächlich ist der Einfluß R. Schnackenburgs auf Themenwahl und Gestaltung der Arbeit unverkennbar und auch unbestritten.

Die Untersuchung umfaßt fünf, ihrem Umfang nach in etwa gleich angelegte Kapitel und endet mit einem die Ergebnisse zusammenfassenden Schlußabschnitt (295—300). Ein Literatur- und ein Stellenverzeichnis sind angefügt; letzteres steigert zweifellos den praktischen Wert der Arbeit.

Das erste Kapitel (17—45) schafft gleichermaßen die Basis. In sorgsam Einzel-schritten kann die Botschaft von der Gottesherrschaft als das eigentliche Zentrum der Verkündigung Jesu aufgewiesen werden. Besonderer Wert wird hier mit Recht auf eine exakte Analyse des „Programms“ Jesu nach Mk 1, 14 f. gelegt.

Das zweite Kapitel (47—107) macht unter anderem an Hand einiger Passagen aus der Bergpredigt und einzelner Jünger- bzw. Nachfolgeworte deutlich, wie nachhaltig die Basileia-Botschaft „christliches“ Verhalten bestimmt. Die Gottesherrschaft enthüllt sich dabei als formales Handlungsprinzip.

Das dritte Kapitel (109—172) fragt nach der Motivation dieses von Jesus gewiesenen Handelns, und das vierte Kapitel (173—215) nach dem neuen Existenzverständnis des Menschen. Im ersten Fall gibt eine Erschließung der Eigenart der Botschaft Jesu von der Gottesherrschaft die gewünschte Auskunft, im zweiten Fall ein Aufweis ihrer Implikationen. Damit sind sämtliche Voraussetzungen geschaffen, nun praktisch und konkret das geforderte Handeln des Menschen zu bestimmen. Diesen Versuch unternimmt das fünfte Kapitel (217—293), indem es an Hand von zentralen Texten, z. B. den Antithesen der Bergpredigt, die Gottesherrschaft jetzt auch als materielles Handlungsprinzip aufweist.

Merklein hat mit dieser Studie einen wertvollen Beitrag zu einer Frage geliefert, die nicht nur den Neutestamentler interessiert. Lobenswert sind vor allem die methodische Geradlinigkeit, die Klarheit der Darstellung und die Ausgewogenheit des Urteils, nicht zuletzt auch in historischen Fragen. Selbstverständlich bleibt jeder Aufriß einer Ethik Jesu ein Versuch; dieser Versuch aber hat Maßstäbe gesetzt. Weniger erfreulich ist der z. T. schon winzige Druck, der die Lektüre des Bandes nicht eben erleichtert. Doch will diese Ausstellung das Verdienst des Verfassers keineswegs schmälern.

G. Schmahl, Aachen

DER RÖMERBRIEF. Übersetzt und erklärt von Otto Kuss. Dritte Lieferung Röm 8, 19—11, 36. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet. 1978. 625—935 S. Kart. 29,80 DM.

Nach fast zwanzigjährigem Intervall legt O. Kuss mit diesem Band die Fortsetzung seiner bekannten und bewährten Römerbrief-Kommentierung vor. Was schon die beiden ersten Lieferungen (1957 und 1959) auszeichnete, bleibt auch für diesen dritten Teil bestimmend, der den wichtigen Textabschnitt Röm 8, 19—11, 36 zum Gegenstand hat.

Als Charakteristika dieses Werks seien die Sorgfalt der Textanalysen, die Eindringlichkeit der Auslegung, die Vertrautheit mit Paulus und der einschlägigen Literatur, die vor allem den immer wieder eingestreuten Exkursen zu entnehmen ist, und nicht zuletzt die hohe Sprachkultur verratende Art der Darstellung in dieser Besprechung ausdrücklich hervorgehoben. Dieser Kommentar zu Röm läßt sich lesen, bisweilen fesselt er sogar. Dabei verläßt Kuss nie die Ebene wissenschaftlicher Darlegung, auch da nicht, wo er in der Ich-Form persönlich Erlebtes und Erfahrenes einbringt (vgl. etwa 925 f.).

Was weiter beeindruckt, ist die Kraft zur Synthese. Sie verleiht dem Kommentar eine Klarheit, die vergleichbaren Werken leider oft abgeht, und stellt wohl die verbindlichste Form einer Einladung zu Gesprächen mit den Systematikern dar, von deren

Notwendigkeit jeder überzeugt sein dürfte, der auch nur annähernd die Brisanz der von Paulus in Röm 9—11 gestreiften Probleme (Prädestination, Theodizee) begreift. „Fertige Lösungen“ weiß Kuss, von Paulus herkommend, nicht anzubieten. Ob das heute jemand als Manko empfindet?

G. Schmah, Aachen

MADEY, Johannes (Hrsg.): Es preise alle Schöpfung den Herrn — Hymnen aus dem Wochenlob der byzantinischen Kirche (Oktoichos). Münster: Verlag Regensburg. 1979. 566 S., vierfarbiger Schutzumschlag. Ln. 38,50 DM.

Vorliegender Band hat nicht nur vom Inhalt her seine Bedeutung. Mit ihm liegt vielmehr „das gesamte Lebenswerk von P. Kilian Kirchoff OFM der Öffentlichkeit vor. Er enthält die bisher noch unveröffentlichten Übersetzungen jener Hymnen, die die byzantinische Kirche an den Tagen der Woche in ihrem Offizium singt. P. Kilian hat an diesen Übersetzungen bis zu jenem Tag gearbeitet, da er aus dem schaffenden Leben herausgerissen wurde... So ist das Werk stellenweise unvollständig geblieben. Wir haben die Lücken nicht ausgefüllt. Sie sind ein stilles Zeugnis für das Martyrium dieses Ordenspriesters“ (5). Darum ist auch vor den Hymnen eine Einführung von P. Ottokar Mund OFM (13—38) eingefügt, die eine Würdigung von Kirchoff darstellt, und zwar unter dem Thema: „Ein literarisches Werk im Dienst der Einheit von Ost- und Westchristenheit.“ Kirchoff selbst hat ja zu diesem seinem Werk gesagt: „Der Sinn meiner Lebensarbeit ist die Erschließung der byzantinischen Hymnologie an das Abendland“ (13). Diese Einführung von Mund ist zugleich eine aufschlußreiche Dokumentation für eine langsam sich anbahnende, mühevoll Begegnung mit dem Osten, fehlte es doch in den Jahren um 1927, da die ersten Vorstudien zu diesem Werk liegen, an geeigneten Übersetzungen, so daß Mund feststellen kann: „Es mutet uns heute eigenartig an, daß die byzantinische Poesie im literarischen Raum des Abendlandes so wenig bekannt war. Es fehlte indes an geeigneten Übersetzern, die beides miteinander verbinden konnten: ein adäquates Verständnis für die Poesie und vor allem die Grundvoraussetzung eines ehrfürchtigen Sinnes, der die Geheimnisse der Zusammenhänge errahnt“ (16). — So stellt Kirchoffs Werk einen wichtigen Pfeiler dar für eine Brücke zwischen Ost und West, und zwar für eine Brücke, die vornehmlich errichtet wird aus der Kenntnis östlicher Liturgie in Gebet und Hymnus. Der Westchrist kann sich in diesem Buch an das Gebet der Ostchristen anschließen und so eine Gemeinschaft eingehen, die der Gegenwart Christi sicher ist, auch schon vor jeglicher offiziellen Wiedervereinigung.

E. Sauser, Trier

ALTANER, Berthold — STUIBER, Alfred: Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter. 8., durchgesehene und erweiterte Auflage. Freiburg — Basel — Wien: Herder. 1978. 704 S. Geb. 78,— DM.

Dieses Standardwerk katholischer Väterkunde kann auf eine lange Geschichte zurückblicken. Sie reicht bis zum Jahre 1903 und mit ihr sind die Namen G. Rauschen, J. Wittig und B. Altaner innigst verbunden. Auf Grund dieser Entstehungsgeschichte, an deren vorläufigem Ende diese Ausgabe steht, ist dieses patrologische Hauptwerk selbst schon ein Stück Geschichte patrologischer Forschung. Beachtenswert an dieser letzten Ausgabe ist die im Anhang bis 1977 weitergeführte Bibliographie, die auch Lücken aufweist, was allerdings bei der Fülle der Veröffentlichungen nicht immer zu verwundern ist. — So bleibt auch in absehbarer Zukunft der „Altaner“ der „Altaner“, wenngleich Prof. Stuiber aus Bochum wesentlich mitbeteiligt ist an der neuesten Geschichte dieses Buches. Für den Studierenden wäre es allerdings gut, nicht nur den „Altaner“ zu besitzen, „gekürzten“ Patrologien, vor allem von H. Fr. v. Campenhausen und J. Barbel, sind insofern eine wichtige, ja bis zu einem gewissen Grade sogar notwendige Ergänzung, da hier die wichtigsten Grundlinien einfacher und übersichtlicher ausgezogen sind, sein können, da diese ja keine patrologischen Monographien schlechthin sind, sondern mehr oder weniger ausführliche Übersichten, die eben auswählen, während vorliegende Patrologie nicht auswählen kann, sondern alles bringen muß, von der Grundkonzeption dieser Veröffentlichung, die in ihrer Art im deutschsprachigen Raum einmalig sein dürfte.

E. Sauser, Trier

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

- AUGUSTINUS: Unruhig ist unser Herz. Lesestücke aus seinen Werken. Augustinus — heute Band 2. Würzburg: Augustinus Verlag 1980. 78 Seiten. Kart. 9,80 DM.
- BÄUMER, Remigius: Johannes Cochlaeus. Leben und Werk im Dienst der Katholischen Reform. Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung. Band 40. Münster: Aschendorff Verlag. 1980. 129 Seiten. Kart. 24,— DM.
- BAUR, Andreas — BONGERS, Johannes — KÖGEL, Hans — PLÖGER, Wilhelm: Zur Arbeit mit dem Katechismus. 1. Beiheft zum katholischen Katechismus „Botschaft des Glaubens“. Donauwörth: Verlag Ludwig Auer — Essen: Ludgerus-Verlag. 1980. 72 Seiten. Geheftet 7,80 DM.
- BELMANS, Theo G. O. Praem: Le sens objectif de l'agir humain. Pour relire la morale conjugale de Saint Thomas. Studi Tomistici Band 8. Città del Vaticano. 1980. 457 Seiten. Kart.
- BERTSCH, Ludwig — KEHL, Medard (Hrsg.): Zur Sache. Theologische Streitfragen im „Fall Küng“. Im Anhang die Ordnung des römischen und bischöflichen Lehrverfahrens, mit einer Einleitung von Heribert Heinemann. Würzburg: Echter Verlag. 1980. 211 Seiten. Brosch. 19,80 DM.
- CHRISTLICHER GLAUBE IN MODERNER GESELLSCHAFT. Teilband 5. Raphael Schulte: Leib und Seele. Gisbert Greshake: Tod und Auferstehung. Enzyklopädische Bibliothek in 30 Teilbänden. Freiburg: Herder Verlag. 1980. 133 Seiten. 22,80 DM.
- CHRISTLICHER GLAUBE IN MODERNER GESELLSCHAFT. Teilband 10. Johannes B. Brantschen — Heinrich Schipperges — Erwin Ringel — Erich Zenger: Leiden. Heinrich Schipperges: Gesundheit — Krankheit — Heilung. Gion Condrau — Paul Sporken: Sterben — Sterbebeistand. Fritz Meerwein — Robert Leuenberger: Trauer und Trost. Enzyklopädische Bibliothek in 30 Teilbänden. Freiburg: Herder Verlag. 1980. 144 Seiten. 24,50 DM.
- CHRISTLICHER GLAUBE IN MODERNER GESELLSCHAFT. Teilband 26. Leszek Kolakowski: Toleranz und Absolutheitsansprüche. Bernhard Welte: Christentum und Religionen der Welt. Johann Maier — Clemens Thoma — Jakob J. Petuchowski: Judentum und Christentum. Enzyklopädische Bibliothek in 30 Teilbänden. Freiburg: Herder Verlag. 1980. 175 Seiten. 29,50 DM.
- CORRECO, Eugenio: Theologie des Kirchenrechts, Methodologische Ansätze. Canonistica Beiträge zum Kirchenrecht Band 4. Trier: Paulinus-Verlag. 1980. 116 Seiten. Kart. 29,80 DM.
- DANTINE, Johannes: Die Kirche vor der Frage nach ihrer Wahrheit. Die reformatorische Lehre von den „notae ecclesiae“ und der Versuch ihrer Entfaltung in der kirchlichen Situation der Gegenwart. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1980. 158 Seiten. Kart. 32,— DM.
- DIE BIBEL. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung. Freiburg: Herder Verlag. 1980. 1452 Seiten. 14,20 DM.
- ECK, Johannes: Enchiridion locorum communium adversus Lutherum et alios hostes ecclesiae (1525—1543). Corpus Catholicorum Band 34. Münster: Aschendorff Verlag. 1980. 470 Seiten. Kart. 188,— DM.
- ECK, Johannes: Enchiridion. Handbüchlein gemainer stell unnd Artickel der jetzt schwebenden Newen leeren. Faksimile-Druck der Ausgabe Augsburg 1533. Corpus Catholicorum Band 35. Münster: Aschendorff Verlag. 1980. 114 Seiten. Kart. 48,— DM.

- EXEGETISCHES WÖRTERBUCH zum Neuen Testament, herausgegeben von Horst Balz und Gerhard Schneider, Stuttgart. Kohlhammer. 1980. Band II. Lieferung 1/2 (Spalte 1—256). 128 Seiten. Kart. 44,— DM.
- FENEBERG, Rupert — FENEBERG, Wolfgang: Das Leben Jesu im Evangelium. Mit einem Geleitwort von Karl Rahner. Quaestiones disputatae Band 88. Freiburg — Basel — Wien: Herder. 1980. 296 Seiten. Kart. 38,— DM.
- GÜNTHER, Hans Werner: Der Nah- und Enderwartungshorizont in der Apokalypse des heiligen Johannes. Forschung zur Bibel Band 41. Würzburg: Echter Verlag. 1980. 315 Seiten. Br. 48,— DM.
- HANS URS VON BALTHASAR — Lesebuch: In der Fülle des Glaubens. Hrsg. von Medard Kehl und Werner Löser. Freiburg: Herder Verlag. 1980. 408 Seiten. Geb. 46,— DM.
- HECK, Erich-Johannes: Entfaltung des Christusgeheimnisses im Kirchenjahr. 2. Beiheft zum katholischen Katechismus „Botschaft des Glaubens“. Donauwörth: Verlag Ludwig Auer / Essen: Ludgerus-Verlag. 1980. 80 Seiten. Mit 12 Dias. Geheftet. 26,80 DM.
- HELFEN DEN MENSCHEN GLAUBEN, Band II: Zeugen sein in Glück und Leid. Frankfurt am Main: Josef Knecht Verlag. 1980. 96 Seiten, Br. 15,80 DM.
- HISTORISCHE KRITIK in der Theologie. Beiträge zu ihrer Geschichte. Hrsg. von Georg Schwaiger Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts Band 32. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1980. 345 Seiten. Kart. 74,— DM.
- IN MEMORIAM HEINRICH KAHLEFELD. Mit Beiträgen von Werner Becker, Heinrich Fries, Felix Messerschmid, Hermann Seifermann und Johannes Strauß. Frankfurt am Main: Josef Knecht Verlag. 1980. 47 Seiten. Br. 7,80 DM.
- ISERLOH, Erwin (Hrsg.): Confessio Augustana und Confutatio. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche. Internationales Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum in Augsburg vom 3. bis 7. September 1979. Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 118. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. 1980. XII und 749 Seiten. Kart. 124,— DM.
- KALLIS, Anastasios (Hrsg.): Philoxenia. Prof. Dr. Bernhard Kötting gewidmet von seinen griechischen Schülern. Münster: Aschendorff Verlag. 1980. 310 Seiten. Leinen. 78,— DM.
- KERN, Udo (Hrsg.): Freiheit und Gelassenheit. Meister Eckart heute. München: Kaiser Verlag. 1980. 236 Seiten. Kst. 28,— DM.
- KERN, Walter: Disput um Jesus und um Kirche. Aspekte — Reflexionen. Innsbruck: Tyrolia-Verlag. 1980. 196 Seiten. Kart. 36,— DM.
- KLIEBER, Wolfgang: Der Glaube und die Welt der Arbeit. Beiheft zum katholischen Katechismus „Botschaft des Glaubens“. Beiheft 3. Donauwörth: Verlag Ludwig Auer. 1980. 39 Seiten. Geheftet. 6,50 DM.
- KOCH, Klaus: Die Propheten II. Babylonisch-persische Zeit. Urban Taschenbücher Band 281. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer. 1980. 216 Seiten. Kart. 14,— DM.
- KÜHNE, Hans-Jochen: Schriftautorität und Kirche. Eine kontroverstheologische Studie zur Begründung der Schriftautorität in der neueren katholischen Theologie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1980. 166 Seiten. Kart. 36,— DM.
- LANDPASTORAL. Dienst an den Menschen in Land und Stadt. Österreichische Pastoraltagung 27. bis 29. Dezember 1979. Freiburg: Herder Verlag. 1980. 200 Seiten. Pp. 25,80 DM.
- LEGLER, Erich: Trau- und Ehepredigten. Modelle. Luzern — Stuttgart: Rex Verlag. 1980. 104 Seiten. Broschiert. 17,80 DM.
- LEVITIN-KRASNOV, Anatolij E.: Die Glut deiner Hände. Memoiren eines russischen Christen. Band 2. Luzern — Stuttgart: Rex Verlag. 1980. 423 Seiten. Br. 24,— DM.

- LOTZ, Johannes B.: Der siebenfache Weg. Das Herrengebet von seinem Ende her. Frankfurt am Main: Josef Knecht Verlag. 1980. 111 Seiten. Pp. 14,80 DM.
- MAYER-SCHEU, Josef — KAUTZKY, Rudolf (Hrsg.): Vom Behandeln zum Heilen. Die vergessene Dimension im Krankenhaus. Sehen — Verstehen — Helfen. Pastoral-anthropologische Reihe Band 4. Wien: Herder & Co. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1980. 180 Seiten. Kart.
- MEINHOLD, Peter (Hrsg.): Studien zur Bekenntnisbildung. Vortragsreihe aus den Jahren 1979—1980. Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz Band 103. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag. 1980. 159 Seiten. Kart.
- MEISENBERG, Paul: Heil und Unheil der Menschheit in konkreter Geschichte. Ein systematischer Beitrag zur Neuaussprache der Erbschuld Wahrheit in der katholischen Theologie der Gegenwart. Disputationes theologicae Band 7. Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang. 1980. 154 Seiten. Kart. 26,— sFr.
- NÜTZEL, Johannes M. O.Carm.: Jesus als Offenbarer Gottes nach den lukanischen Schriften. Forschung zur Bibel Band 39. Würzburg: Echter Verlag. 1980. 307 Seiten. Br. 48,— DM.
- RADEMAKER, Hans: Was besagt die christliche Offenbarung eigentlich? Der christliche Glaube in der Sicht der wissenschaftlichen Vernunft. Forschungsunternehmen der Humboldt-Gesellschaft für Wissenschaft, Kunst und Bildung e.V. Nr. 33. Wiesbaden: Verlag Franz Steiner. 1980. 106 Seiten. Kart. 24,80 DM.
- RETZLAFF, Georg: Die äußere Erscheinung des Geistlichen im Alltag. Eine Untersuchung zur Frage des habitus clericalis im Spiegel synodaler Entscheidungen von 398 bis 1565. Bern: Georg Retzlaff. 123 Seiten. Kart.
- RIEBL, Maria — STIGLMAIR, Arnold: Kleine Bibelkunde zum Alten Testament. Würzburg: Echter Verlag. 1980. 168 Seiten. Sn. 16,80 DM.
- SANCHEZ SORONDO, Marcelo: La gracia como participación de la naturaleza divina según Santo Tomás de Aquino. Bibliotheca Salmaticensis, Estudios 28, Universidad Pontificia, Salamanca. 1979. 359 Seiten. Kart.
- SCHILLING, Alfred: Die Sonn- und Festtagsgebete der heiligen Messe. Neue Übertragung der lateinischen Texte mit einem Anhang deutscher Gebete. Luzern — Stuttgart: Rex Verlag. 1980. 216 Seiten. Linson. 24,— DM.
- SCHMID, Margarete (Hrsg.): Heute gemeinsam glauben. Ein Glaubensseminar. Innsbruck: Tyrolia Verlag. 1980. 180 Seiten. Snolin. 16,80 DM.
- SCHNEIDER, Gerhard: Die Apostelgeschichte 1. Teil. Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament Band V. Freiburg: Herder Verlag. 1980. 520 Seiten. Ln. Subskriptionspreis 106,— DM. Einzelpreis 114,— DM.
- SCHÜTZEICHEL, Heribert: Katholische Calvin-Studien. Trierer Theologische Studien Band 37. Trier: Paulinus-Verlag. 1980. 136 Seiten. Kart. 24,80 DM.
- SCHULZ, Hans-Joachim: Wiedervereinigung mit der Orthodoxie? Bedingungen und Chancen des neuen Dialogs. Münster: Aschendorff. 1980. 25 Seiten.
- TRAUTMANN, Maria: Zeichenhafte Handlungen Jesu. Ein Beitrag zur Frage nach dem geschichtlichen Jesus. Forschung zur Bibel Band 37. Würzburg: Echter Verlag. 1980. 586 Seiten. Br. 64,— DM.
- WEISHEIPL, James: Thomas von Aquin. Sein Leben und seine Theologie. Köln: Styria Verlag. 1980. 391 Seiten. Ln. 59,— DM.
- WOSCHITZ, Karl Matthäus: Elpis Hoffnung. Geschichte, Philosophie, Exegese, Theologie eines Schlüsselbegriffs. Wien: Herder Verlag. 1979. 773 Seiten. Ln. 98,— DM.

ALFRED LÄPPLE

PRIESTERLOSE GEMEINDE – MODELL DER ZUKUNFT?

128 Seiten, 14,8 × 20,5 cm,
kart., 16,80 DM

Wie wird die Kirche der Zukunft aussehen? Welche Seelsorgsmöglichkeiten können angesichts des sich verschärfenden Priester-mangels noch verwirklicht werden? Fakten — Diagnosen — Prognosen werden realistisch vorgelegt. Gleichzeitig wird untersucht, ob die priesterlose Gemeinde auf Dauer lebensfähig ist und ob Maßnahmen getroffen werden sollen, um den Weg zum Priestertum weiter zu öffnen und um dadurch die kirchliche Krisensituation wenigstens vorläufig meistern zu können.

Dieses Werk zeichnet sich aber auch als Nachschlagewerk aus, denn es bietet für die verschiedensten Laufbahnen im pastoralen Dienst die von der Deutschen Bischofskonferenz genehmigten und in Kraft gesetzten Rahmenbestimmungen.



Paulinus-Verlag
Postfach 30 40
5500 Trier

Durch jede
Buchhandlung

ZUR THEOLOGISCHEN DISKUSSION

Alois Müller

Glaubensrede über die Mutter Jesu

Versuch einer Mariologie in heutiger Perspektive

Grünewald Reihe 152 S.
Kst. 18,80 DM

Müller legt seinem Entwurf einer Lehre über Maria konsequent das Christuszeugnis der Bibel zugrunde und wendet — im Gegensatz zu anderen Autoren der Gegenwart, die ebenfalls mariologische Entwürfe vorgelegt haben — wirklich erstmals das gewandelte Theologieverständnis konsequent auf die Mariologie an.

So erspart es Müller dem heutigen Christen, sich zwischen Glaube und Aufklärung entscheiden oder gar halbherzige Kompromisse eingehen zu müssen.

Peter Walter

Die Frage der Glaubensbegründung aus innerer Erfahrung auf dem I. Vaticanum

Die Stellungnahme des Konzils vor dem Hintergrund der zeitgenössischen römischen Theologie

Tübinger Theologische Studien, Band 16. 288 S.
Kt. 42,— DM

Die Arbeit Walters versteht sich als Beitrag zur Diskussion des Problems einer Glaubensbegründung in Theologie und Verkündigung. Dieses Problem wird systematisch entfaltet in einer Analyse der Stellungnahmen des I. Vaticanums und vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Diskussion. Das theologische Interesse der Gegenwart wird in gleicher Weise berücksichtigt.

Adam Weyer (Hrsg.)

Subjektivität und Gesellschaft

Brennpunkte protestantischer Theologie
148 S. Kst. 19,50 DM
in Gemeinschaft mit dem Chr. Kaiser Verlag, München

Die einzelnen Beiträge sind Ergebnisse einer Forschungsgruppe an der Gesamthochschule Duisburg, die sich mit „Metatheorien der religiösen Vermittlung“ beschäftigt hat. Die Breite der in diesem Band vereinten Forschungsansätze reicht von einer sozialgeschichtlich orientierten Theologie über den Dialog mit philosophischen Traditionen bis hin zum Austausch mit den Sozialwissenschaften.

Michael Kleesmann

Identität und Glaube

Zum Verhältnis von psychischer Struktur und Glaube
228 S. Kst. 32,— DM
in Gemeinschaft mit dem Chr. Kaiser Verlag

Der Autor thematisiert die Zuordnung von Identität und Glaube und untersucht den subjektiven Auswahl- und Aneignungsprozeß des Glaubenden. An Hand zahlreicher Fallbeispiele stellt er die Beziehung zwischen psychischer Struktur und Glaube im Blick auf den Gottesglauben konkret dar und reflektiert die Konsequenzen für die Seelsorge.

Bitte verlangen Sie den Sonderprospekt beim: Matthias-Grünewald-Verlag, Postfach 30 80, 6500 Mainz

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG - MAINZ

Eine umfassende Begriffs- und Ideengeschichte zum Stichwort „Hoffnung“

Karl Matthäus Woschitz

ELPIS

H O F F N U N G

Geschichte, Philosophie und Theologie eines Schlüsselbegriffs

Es geht dem Autor dieser breit angelegten Studie vorrangig um das Begriffsfeld „Hoffnung — hoffen“ im Neuen Testament. Eine Analyse dieses Bedeutungsfeldes muß zugleich eine Analyse seiner Zeit- und Problemgeschichte sein.

Aufbau: Das Buch beginnt mit einer Darlegung des Begriffsinhalts von Hoffnung, der Problemgeschichte des Begriffs von Augustinus bis Jaspers und der Darlegung des Stellenwertes der Hoffnung in der systematischen Theologie und Exegese des 20. Jahrhunderts.

Der erste Themenkreis behandelt Hoffnung in der griechischen Literatur.

Der zweite Themenkreis bietet einen Überblick über Hoffnung in der Literatur des Alten Testaments und des Spätjudentums bis Philo.

Der nachfolgende Hauptteil bietet die gründliche Darlegung „Hoffnung und Hoffen“ im Neuen Testament im synoptischen Kerygma im Corpus Paulinum in den katholischen Briefen und im Johanneischen Schrifttum. Am Ende steht eine etwa 2000 Titel umfassende Literatursammlung zum Thema.

792 Seiten, Lwd. m. SU., 680,— S / 98,— DM

Verlag Herder · Wien

Heribert Schützeichel

Katholische Calvin-Studien

136 Seiten — Trierer Theologische Studien, Band 37 —, kart., 24,80 DM

Neben der Luther-Forschung wird auf katholischer Seite immer mehr auch die Calvin-Forschung vorangetrieben. Die in diesem Band vereinigten Studien setzen die Untersuchung der allgemeinen Sakramentenlehre, wie sie in dem Buch des Verfassers „Die Glaubenstheologie Calvins“ (München 1972) dargestellt ist, voraus und behandeln die vier von Calvin abgelehnten Sakramente der Firmung, der Buße, der Krankensalbung und der Ehe. Sie wollen die Kenntnis der Gedankengänge des Genfer Reformators und den ökumenischen Dialog über die genannten Sakramente fördern.

Heribert Schützeichel, Dr. theol., geboren am 20. November 1933, ist Professor für Fundamentalthologie und Ökumenische Theologie an der Theologischen Fakultät Trier. Zu Beginn des Wintersemesters 1979/80 wurde ihm der fundamentalthnologische Lehrstuhl der Universität Augsburg angeboten, den er ablehnte.



Paulinus-Verlag
Postfach 30 40
5500 Trier

Durch jede
Buchhandlung

Johannes Eck Enchiridion lateinisch und deutsch

Johannes Eck:
*Enchiridion locorum communium
adversus Lutherum et alios hostes
ecclesiae (1525—1543).*

Mit den Zusätzen von Tilmann SIELING O.P. (1529, 1532). Herausgegeben von Pierre FRAENKEL in Verbindung mit dem Institut d'Histoire de la Réformation, Genf.

Das am weitesten verbreitete Handbuch vortridentinischer Kontroverstheologie. Zuerst 1525 gedruckt, wurde es bis 1543 neunmal vom Verfasser, dazu zweimal durch den Kölner Dominikaner Sieling revidiert und bis 1600 über hundertmal aufgelegt. Die im Laufe der Revisionen von 28 auf 39 vermehrten Kapitel behandeln grundsätzliche theologische Fragen: Kirche, Papsttum und Konzil, Sakramente, Ablass und Fegfeuer, aber auch praktische Probleme wie Türkenkrieg und Zehntenpflicht, Messe und Kindertaufe, Bilder- und Heiligenverehrung. Die meisten der Kapitel enthalten neben einer Darstellung des katholischen Standpunktes auch Gegenargumente und ihre Widerlegung; sie wenden sich gegen bekannte Reformations-theologen wie Luther, Zwingli, Bucer oder Oekolampad, aber auch gegen weite Kreise von Täufern, Spiritualisten und Vermittlern.

Reihe: Corpus Catholicorum, Band 34.
140* Seiten und 470 Seiten, 2 Abbildungen auf Tafeln, kart. 188,— DM,
ISBN 3-402-03182-5.

Verlag Aschendorff
Postfach 11 24 — 4400 Münster.
Bezug durch jede Buchhandlung.

Johannes Eck: Enchiridion —
*Handbüchlein gemainer stell
unnd Artikel der jetzt schwebenden
Neuwen leeren.*

Faksimile-Druck der Ausgabe Augsburg 1533. Herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von Erwin ISERLOH.

Vom „Enchiridion“ sind zu Lebzeiten Ecks auch zwei deutsche Übersetzungen aus den Jahren 1530 und 1533 erschienen. Letztere wird hier in einem Faksimile-Druck vorgelegt.

Auf alle Nachweise, Sachklärungen und Bibliographie konnte verzichtet werden, weil diese in der nebenstehenden Edition des lateinischen Originals gebracht werden. Eck hat die deutsche Übersetzung auf dem Reichstag in Augsburg 1530 angefertigt, um den „Laien“, d. h. den Fürsten und deren Räten, eine Argumentationshilfe für die Auseinandersetzung mit den Protestanten zu geben. Das „Enchiridion“ gibt ja eine kurze Darstellung des katholischen Standpunktes und eine Widerlegung der Gegenargumente bezüglich der strittigen Fragen: Papsttum, Konzil, Sakramente, Ablass, Fegfeuer, Bilder- und Heiligenverehrung u. a. m.

Reihe: Corpus Catholicorum, Band 35.
VIII und 114 Seiten, kart. 48,— DM,
ISBN 3-402-03183-3.



Neuerscheinungen

BIBLISCHE BASIS-BÜCHER

Welt und Umwelt der Bibel in zehn Bänden

Herausgegeben von Eugen Sitarz
In Gemeinschaft mit dem Verlag
Katholisches Bibelwerk GmbH

Band 3

Bernhard Lang

Ein Buch wie kein anderes

Einführung in die kritische
Lektüre der Bibel

244 Seiten. Paperback. 26,— DM.

Bei Bestellung der Reihe im
Abonnement 22,— DM.

Band 6

Otto Knoch

Begegnung wird Zeugnis

Werden und Wesen des
Neuen Testaments

260 Seiten. Paperback. 26,— DM.

Bei Bestellung der Reihe im
Abonnement 22,— DM.

REIHE ENGAGEMENT

*Die reihe engagement bietet dem
suchenden und fragenden Men-
schen Orientierungshilfen an und
weist Möglichkeiten christlicher
Existenz heute auf.*

**Ignatius Puthiadam /
Martin Kämpchen**

Geist der Wahrheit

Christliche Exerzitien im Dialog
mit dem Hinduismus

Ein Lese- und Übungsbuch

228 Seiten. 8 Meditationsbilder
von Jyoti Sahi. 24,— DM.

Günter Duffrer

**Gottes Sohn –
heute noch Mensch**

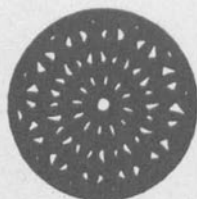
Kleine Christologie zum
Gottesdienst

184 Seiten. Paperback. 19,80 DM.

Butzon & Bercker · Kevelaer

BINSFELD

INHÄBER: DORNOFF



GLÄSMÄLEREI
TRIER/MOSEL
SAARSTR. 39 · TELEFON 4 29 38



MESSWEINKELLEREI

Lentzen-Deis KG

5550 Bernkastel-Kues / Mosel

Telefon (0 65 31) 24 75

Postfach 36

In- und ausländische Maßweine
Lieferung frachtfrei

Spezialhaus für original gefüllte
Weine der Mosel—Saar—Ruwer

Ein hervorragender Geschenkband

Der Mann aus Assisi

Text: Walter Nigg

Bilder: Toni Schneiders

132 Seiten, farb. Bilder 29,50 DM

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier-Hauptmarkt

Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlendungen
stehen jederzeit zur Verfügung.

Das besinnliche Buch

Heiga Koster/Alexander Glaser

Frag das Leben

84 Seiten, 20 vierfarbige und 20
schwarzweiße Bildtafeln, 25×20 cm,
Pappband bezogen, 29,80 DM

Texte und Bilder in diesem Buch
ergänzen einander so großartig, daß
sie nahezu aufeinander angewiesen
sind. Die gemeinsame Aussagekraft
zieht den Betrachter in ihren Bann.
Er spürt das Geheimnis, das Leben,
das sich darin verbirgt. Das Leben
in seiner Vielfalt: im Menschen, in
der Natur, den Elementen, im Tages-,
Jahres- und Lebenskreislauf.

Durch jede Buchhandlung

Spee-Verlag, 5500 Trier

Postfach 30 40

